FILOSOFÍA Y NARRACIÓN
Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)

Colección
Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe
11

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Rafael Mondragón

FILOSOFÍA Y NARRACIÓN
Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)



Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2015

Esta edición se realizó gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tencología (CONACYT) a través del proyecto "El ensayo en diálogo: ensayo, prosa de ideas, campo literario y discurso social. Hacia una lectura densa del ensayo" (155458H) .

Mondragón Velázquez, José Rafael, autor.
Filosofía y narración : escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864) / Rafael Mondragón. -- Primera edición.
305 páginas. -- (Colección literatura y ensayo en América Latina y el Caribe ; 11).
ISBN 970-32-3581-6 (colección)
ISBN 978-607-02-6719-2 (obra)
1. Bilbao, Francisco, 1823-1865 -- Crítica e interpretación. 2. Bilbao, Francisco, 1823-1865. Ley de la historia -- Crítica e interpretación. 3. Bilbao, Francisco, 1823-1865. Evangelio americano -- Crítica e interpretación. 4. Bilbao, Francisco, 1823-1865. América en peligro -- Crítica e interpretación. I. Título. II. Serie.
B1049.B55.M65 2015

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Ilustración: Retrato impreso en la Litográfica de Pelvilain y atribuible a Henry Meyer. Fue incluido en el tomo I de las *Obras completas* de Francisco Bilbao editadas por Manuel Bilbao (Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866).

Primera edición: junio de 2015

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán,
C.P. 04510, México, D. F.
http://www.cialc.unam.mx

ISBN 970-32-3581-6 (colección)
ISBN 978-607-02-6719-2 (obra)

Impreso y hecho en México

Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede,
por lo general, imaginar el pasado.
José Carlos Mariátegui

Traducir es transpensar.
José Martí

Dedico este libro a mi esposa,
Areli Flores Martínez.

AGRADECIMIENTOS

El presente libro se realizó gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), a través del proyecto "El ensayo en diálogo: ensayo, prosa de ideas, campo literario y discurso social. Hacia una lectura densa del ensayo" (155458H). Su primera versión fue presentada en enero de 2009 como tesis para optar al grado de Maestro en Letras. Era, todavía, una versión muy alejada de la presente: el texto estaba dividido en dos tomos, uno con la tesis propiamente dicha, y el otro con un conjunto de apéndices que presentaban textos editados críticamente, así como complementos a cada capítulo y tablas adicionales. Mi intención original, que era la de comentar y glosar algunas tesis de Estela Fernández Nadal en torno de *La ley de la historia,* me fue llevando a una investigación de mayor profundidad en torno de la poética de la historia y la poética de la filosofía.

Tuvieron que pasar algunos años para que esa tesis pudiera convertirse en lo que ahora es. En 2012 fui invitado a participar en "El ensayo en diálogo: ensayo, prosa de ideas, campo literario y discurso social. Hacia una lectura densa del ensayo", proyecto de investigación coordinado por la Dra. Liliana Weinberg en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Dicho proyecto se convirtió en un espacio privilegiado de interlocución intelectual: en él reescribí mi manuscrito, eliminé casi la mitad del texto, reordené la exposición… En

junio del mismo año, una versión revisada del primer tomo de la tesis ganó una mención honorífica en el IV Concurso de Tesis de Maestría sobre América Latina o el Caribe. Esa revisión se benefició enormemente de la edición crítica de *La ley de la historia* publicada por Álvaro García San Martín en 2012, así como del estudio preliminar en donde Álvaro reseñaba elogiosamente mi tesis de maestría.

A finales del mismo año visité Santiago de Chile, donde expuse los contenidos trabajados en la nueva versión ante los estudiantes de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Ellos me ayudaron a encontrar un nuevo tono de exposición, y a reorganizar radicalmente los contenidos del trabajo. Finalmente, el año de 2013 pude publicar dos largos artículos con descubrimientos fundamentales sobre la obra de Francisco Bilbao: "Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*", *Latinoamérica*, núm. 56 (primer semestre de 2013), pp. 105-139, y el "Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet" editado críticamente por Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, con traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan, *Anales de Literatura Chilena,* año XIV, núm. 20 (diciembre de 2013), pp. 187-282. En ese año me doctoré con una tesis que es complemento del presente libro, y que espero publicar próximamente. Ambos son los primeros frutos maduros de una investigación comenzada en 2005, y que nos ha llevado, a Álvaro García y a mí, a preparar un proyecto de edición crítica de las obras completas de Francisco Bilbao, en nueve tomos, cuyo primer tomo acaba de aparecer (Santiago, El Desconcierto, 2014).

Llevo nueve años trabajando la obra de Francisco Bilbao, y me considero una persona afortunada: tengo mucha gente a la cual agradecer su compañía, su cariño y su apoyo solidario. Agradezco especialmente a Margit Frenk, Silvana Rabinovich, Mariana Ozuna y María del Rayo Ramírez Fierro, mis maestras, que me enseñaron con la imagen de su vida. A Liliana Weinberg, inter-

locutora constante. A los estudiantes que, con los años, se han convertido en colegas y amigos, y que han participado conmigo en proyectos artísticos, de investigación y de trabajo comunitario (las tres cosas son, en el fondo, la misma). A los compañeros de camino: David Gómez Arredondo, Mateo Martínez Abarca, Darío Camacho Leal, Nayeli García, Sergio Ugalde, Freja Cervantes, Tatiana Aguilar Álvarez Bay, Mariano Bonialian, Alejo Moreno, Maribel Mora, Cristóbal Friz, Rosario Olivares y Álvaro García San Martín. A mi mamá, Oliva Velázquez, y mi papá, Rafael Mondragón. A mi sobrina, Enara Mondragón, y a sus dos mamás, Tania y Gabriela. Especialmente a Germán Mondragón, en Chile, así como a Paloma Castillo, Emiliano Mondragón y Amaité Mondragón: ustedes están en el corazón de este texto.

Después de ocho meses de haber entregado el presente manuscrito, *Filosofía y narración*, por fin está listo para enviarse a la imprenta. Agradezco al Jefe de Publicaciones del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ricardo Martínez Luna, así como a su equipo, por el excelente trabajo de cuidado de edición de este libro.

Ciudad de México, junio de 2015.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El regreso de un fantasma

Cada cierto tiempo, de manera inesperada, la figura del filósofo y ensayista chileno Francisco Bilbao regresa como un fantasma. Con él casi siempre regresan grandes olvidos y pendientes. Bilbao es un personaje símbolo, que tiene en el imaginario cultural de Chile un lugar parecido al que en México lo tienen pensadores y profetas como Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata. En ciertas épocas, su apellido sólo es el nombre de una calle. En otras, cuando hay movilizaciones sociales, uno comienza a encontrar menciones suyas en discursos y proclamas; su retrato acompaña manifestaciones estudiantiles y sindicales. Desde 1865, a lo largo del continente, ha habido círculos de estudio, proyectos editoriales y asociaciones de obreros y artesanos llamadas "Francisco Bilbao". Pocos escritores han sido capaces de despertar pasiones como "aquel hombre relámpago", como le llamó elogiosamente Rubén Darío en un texto dedicado a comentar los proyectos sociales del presidente Balmaceda.[1]

[1] Sobre las opiniones de Darío, véase "El presidente Balmaceda", en *Obras completas,* t. XI, *Crónica política (inédita),* ed. Alberto Ghiraldo, Madrid, Biblioteca Rubén Darío, 1923, p. 177. Darío vuelve a evocar a Bilbao en sus "Reflexiones de año nuevo parisiense", en *Peregrinaciones,* pról. de Justo Sierra, Paris-México, Viuda de Ch. Bouret, 1901, p. 154 y 155, que hacen la alabanza del París

La revisión de las opiniones en torno de la vida y obra de Bilbao deja una sensación desconcertante. Los ensayistas conservadores Jaime Eyzaguirre, Francisco A. Encina y Alberto Edwards Vives lo acusaron de loco, y crearon un catálogo de insultos que hoy se han vuelto lugar común en los estudios sobre nuestro autor. Grandes historiadores de los siglos XIX y XX, como Diego Barros Arana, Benjamín Vicuña Mackenna y Simon Collier, han hablado amargamente del prestigio inmerecido de Bilbao en los medios populares, y de lo que consideran como una cierta sobrevaloración de su obra. Miguel de Unamuno, exquisito conocedor de la cultura latinoamericana, tiene en su epistolario párrafos memorables como el que citamos a continuación, que reflexionan sobre la mediocre calidad de la obra bilbaína:

> Cuantas veces he intentado leerlo lo he tenido que dejar. No lo resisto. Es un romántico charlatán, sin originalidad alguna, pobre de ideas y harto de retórica declamatoria.[2]

---

libertario que vivió Bilbao, en oposición al falso París que estaba conociendo Darío.

[2] Carta de Unamuno a Ernesto A. Guzmán, 12 de febrero de 1914, recogida en su *Epistolario americano, (1890-1936),* ed., introd. y notas de Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 415. Para conocer las opiniones de Simon Collier puede consultarse su reseña al libro de Alberto Varona *Francisco Bilbao, revolucionario de América,* en *Journal of Latin American Studies*, vol. IX, núm. 1, 1977, pp. 162 y 163. Para conocer las de Vicuña Mackenna, véase su *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* Santiago, R. Jover Editor, 1878, así como "¡Cosas de Chile! Cuadros y recuerdos del estado de sitio de 1850. Francisco Bilbao", en *Chile. Relaciones históricas,* Santiago, R. Jover, 1877, vol. I, pp. 1-49, y "Los jirondinos chilenos", en *ibid.*, vol. II, pp. 367-420 (ambos volúmenes tienen numeración discontinua). Para la comprensión de estos últimos textos son interesantes los textos de Manuel Vicuña, "El bestiario del historiador. Las biografías de 'monstruos' de Benjamín Vicuña Mackenna y la identidad liberal como un bien en disputa", en *Historia*, vol. XLI, núm. 1, Santiago, 2008, pp. 189-214, y *Un juez en los infiernos. Benjamín Vicuña Mackenna,* Santiago, Universidad Diego Portales, 2009, pp. 158-175, así como Alfredo Jocelyn-Holt, "*Los girondinos chilenos: una reinterpretación*", en *Mapocho,* núm. 29, 1991, pp. 46-55.

Y al mismo tiempo, José Enrique Rodó contaba a Bilbao junto a los pocos intelectuales que, con Sarmiento, Martí, Bello y Montalvo, formaban parte orgullosa de lo que él llamaba “la intelectualidad americana”. José Martí dejó un retrato elogioso del pensador, y no pocas de sus páginas reflejan la influencia de la obra de Bilbao. Pablo Neruda gustaba de recordar a Bilbao en sus versos, y se comparó con él en un célebre discurso dedicado a denunciar la persecución y asesinato de los líderes comunistas de Chile. Y el “romántico charlatán” del que hablaba Unamuno fue descrito enfáticamente por Leopoldo Lugones de la siguiente manera:

> …El cerebro más luminoso y el espíritu más férreo que ha producido la América […]. Demócratas como él querría un millón! Cuando me acuerdo de Bilbao, vibro, y comprendo más que nunca todo lo que vale ese inapreciable oro que se llama *carácter,* tan escaso en América como los cedros de Canaán. Oh! Bilbao era un Fuerte honra del Continente, espíritu de soberbia envergadura, espíritu caudal, cuyo aleteo resonará por largo tiempo en el viento.[3]

[3] Para conocer las opiniones de Lugones, véase su carta a Luis Berisso, s.f., transcrita en L. Berisso, *El pensamiento de América,* Buenos Aires, Félix Lajouane, 1898, pp. 338 y 339, nota. Los “cedros de Canaan” que menciona Lugones son una reminiscencia del Salmo 92, 13 (“florece el justo como la palmera, crece como un cedro del Líbano”), y quieren dar a entender que, en América, es rara la aparición de hombres auténticamente justos. Sobre las opiniones de Rodó, véase “La vuelta de Juan Carlos Gómez”, en *Obras completas,* ed. Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, p. 497, y “Montalvo”, *Obras completas,* p. 620. También Martí recuerda a Bilbao con admiración: en un artículo describe el retrato de “el pobre muerto chileno, con sus ojos de Bécquer y su frente de Mazzini, y su cabellera ostentosa de estudiante, siempre inquieta con el fuego de adentro, que mandaba propagar por el mundo la verdad racionalista” (“Nuestra América” [1889], en *Obras completas,* La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1991, t. VII, p. 352). Neruda menciona dos veces a Bilbao en el *Canto general,* y la primera de ellas es una reelaboración de la imagen dibujada por José Martí: en los versos 14-15 de “Las voces de Chile” recuerda “su frente/ de pequeño planeta tumultuoso”; y en los versos 30-31 de “Las oligarquías”, evoca el incendio de sus libros. Además, en su célebre discurso del 6 de enero de 1948, dedicado a

¿De verdad todos ellos estaban leyendo al mismo autor? ¿Y *qué* era lo que leían en él? ¿De dónde le viene esa capacidad de convertirse en síntoma de tantos olvidos y esperanzas? A principios de siglo XX, el gran crítico literario conservador Pedro N. Cruz afirmó enfáticamente que "el escritor más discutido entre nosotros es Francisco Bilbao".[4] Y tenía razón: aunque hoy poca gente fuera de Chile lo recuerde, por las razones esbozadas en los párrafos pasados, Bilbao ha sido uno de los pensadores latinoamericanos más comentados y discutidos. El estilo de su pensamiento, su temperamento, lo convirtieron en una especie de personaje-símbolo, que todavía hoy es invocado y reapropiado por una gran cantidad de grupos y actores sociales en Chile y América Latina. La tradición crítica en torno de este autor refleja ese movimiento constante, que va del olvido de su obra a su discusión apasionada.

La presente introducción quiere ser una invitación a la lectura de ese autor desconcertante, que rebate muchas de los prejuicios e ideas fijas que tenemos sobre el pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Esa invitación nos dará la oportunidad de revisar las etapas fundamentales de la vida del autor, y de sistematizar la bibliografía crítica escrita sobre él a lo largo del siglo XX. Así, nos prepararemos para la entrada en el cuerpo fundamental del presente libro, que se dedica a la lectura cuidadosa de algunos ensayos de Francisco Bilbao, y a la discusión entablada por él sobre las poéticas de la escritura de la historia y la filosofía.

exponer la persecución y asesinato de los líderes comunistas en Chile, Neruda leyó en voz alta los nombres de los desaparecidos y al hacerlo se comparó a sí mismo con Fransico Bilbao en el momento de defender *Sociabilidad chilena* (véase Neruda, *Yo acuso,* ed. Leónidas Aguirre, Buenos Aires, La Oveja Negra, 2003).

[4] Pedro N. Cruz, "Francisco Bilbao", en *Estudios sobre la literatura chilena,* t. I. Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, p. 7.

Invitación a la obra de Francisco Bilbao (1823-1865), inventor de "América Latina"[5]

Amigo de juventud de los exiliados argentinos, organizador de la primera sociedad literaria del Chile independiente, y discípulo de Andrés Bello, Vicente Fidel López y José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao protagonizó, a los veintiún años, uno de los mayores escándalos del siglo XIX chileno: la publicación de *Sociabilidad chilena,* su primera obra importante, le valió una acusación de blasfemo, inmoral y sedicioso, así como una involuntaria participación en uno de los juicios de prensa más violentos en la historia cultural de este país. La ola de repudios en contra de Bilbao no sólo le valieron la expulsión del Instituto Nacional, donde estudiaba, sino también un vasto ataque en la prensa que logró unir en contra suya a la práctica totalidad de la intelectualidad chilena.

Había razones de peso para provocar esa reacción: una lectura cuidadosa de *Sociabilidad chilena* muestra que ese texto primerizo había sido pensado como un manifiesto generacional donde el joven e inseguro Bilbao recuperaba algunos temas del federalismo "pipiolo" de 1828, y al tiempo se hacía eco de los planteamientos del ala radical de las revoluciones de independencia. En una línea análoga a la de pensadores como Simón Rodríguez,

[5] Las obras fundamentales sobre nuestro autor son la pionera de Armando Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao,* Santiago, Nascimiento, 1941, que viene de la misma tradición de crítica literaria a la que también pertenecen los estudios de P. N. Cruz y Ricardo Latcham; la cuidada desde el punto de vista filosófico de Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana,* Mendoza, Ediunc, 2003, con quien tenemos importantes diferencias en matices de interpretación; y la muy documentada de Alberto J. Varona, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*. Panamá, Ediciones Excelsior, 1973. Esta última es importante porque ofrece los resultados de una investigación bibliográfica en que se descubrió casi un tercio de obras desconocidas del autor. Una revisión exhaustiva de la tradición crítica bilbaína puede leerse en la tesis de maestría que fue versión previa del presente libro.

con quien Bilbao tuvo probable contacto a través del ya mencionado Andrés Bello, *Sociabilidad chilena* invitaba a los jóvenes a completar la revolución política iniciada por los independentistas por medio de una suerte de revolución económica, que garantizara el derecho a la "vida" por parte de los sectores sociales más desfavorecidos en Chile.[6]

Sociabilidad chilena es también una dura crítica de las formas en que el temperamento autoritario del Antiguo Régimen han moldeado las relaciones entre padres e hijos, esposas y esposos, amos y criados… El ensayo de Bilbao muestra que las relaciones de explotación, dominación y dependencia atraviesan todos los niveles y espacios del cuerpo social, e invita a trabajar por la emancipación en todos esos niveles y espacios: muestra que lo íntimo es también político, o más bien, que hay una política íntima y profunda, que se mueve en el mundo subcivil y sostiene los sucesos de la gran política. Finalmente, hay en todo el primer ensayo importante de Bilbao un intento constante por pensar la política desde la religión, y la religión desde la política. A diferencia de los pensadores ilustrados, Bilbao no está pensando en la necesidad de secularizar el mundo político, sino que quiere fundamentar religiosamente la lucha por la dignidad: *Sociabilidad chilena* dibuja la imagen de un Dios infinito, cuyo mandato es la vida y cuyo rostro se revela en el gemido del explotado, interpelando nuestras maneras de pensar y sentir, y convocando a la lucha por un mundo auténticamente digno.

Por todas estas razones, y a pesar de los límites y contradicciones de esta obra primeriza, se puede afirmar sin lugar a dudas que *Sociabilidad chilena* es un texto fundacional. Así fue entendido por sus lectores en el siglo XIX, y así ha seguido siendo entendido por los movimientos sociales hasta el día de hoy. Aunque Bilbao haya perdido el juicio, sus amigos narrarán ese fra-

[6] La palabra "pipiolo" es utilizada en Chile para referir a los integrantes del primer liberalismo. Sobre la historia de la palabra, véase Gabriel Salazar y Julio Pinto, "Sistema político, partidos, ciudadanía", en *Historia contemporánea de Chile,* t. I, Santiago, Lom, 1999, pp. 195 y 196.

caso de manera especial, y convertirán la derrota en una victoria simbólica.[7]

Después de dicho juicio, Bilbao se vio en la necesidad de exiliarse e hizo el viaje iniciático a Francia, donde tradujo los Evangelios, tuvo una participación marginal en la magna revolución del 48 y se volvió amigo y discípulo cercano de Jules Michelet, Edgar Quinet y Felicité Lamennais. También escribió sobre los indígenas chilenos, y con ello dio forma, por primera vez, a una inquietud que seguiría toda su vida. Esta etapa de la vida de Bilbao era casi desconocida hasta hace muy poco. Pero la investigación de archivo de los últimos años ha arrojado resultados sorprendentes. Durante décadas, la obra de ese Bilbao fue frecuentada por los historiadores de las ideas pertenecientes a la izquierda chilena, que intentaron proponer a la Sociedad de la Igualdad, organización fundada por Bilbao en los años posteriores a este exilio, como proyecto que inauguraría las preocupaciones del pensamiento socialista chileno.[8] Francisco Bilbao

[7] Para una comprensión cabal de la polémica por *Sociabilidad chilena* son útiles los estudios de A. M. Stuven, *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica, 2000, y "*Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao: una revolución del saber y del poder", en VV. AA., *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940,* Santiago, Fundación Mario Góngora-Vivaria, 1992, pp. 345-368. Mi tesis doctoral fue pionera en reconstruir los encuentros de Francisco Bilbao y Simón Rodríguez, así como las relaciones entre sus pensamientos, que son fundamentales para la comprensión del pensamiento popular de las organizaciones artesanales y mutualistas que se nutren de ambos pensadores (por ejemplo, es un dato poco conocido que el líder artesanal Santiago Ramos, "El Quebradino", fue discípulo de Rodríguez, y editor de periódicos que prepararon los que luego haría Bilbao). En dicha tesis se expone detalladamente el análisis de *Sociabilidad chilena* que hemos esbozado en el párrafo de arriba. Véase *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX,* México, UNAM, 2013, cap. II.

[8] En esta línea se ubican los importantes estudios de Julio César Jobet, "Las ideas políticas y sociales de Santiago Arcos y Francisco Bilbao", en *Atenea*, núms. 481 y 482, 2000, pp. 275-298 (ed. orig. 1942); "Francisco Bilbao, ideólogo y tribuno de la democracia", en *Los precursores del pensamiento social de Chile*, t. I, Santiago, Universitaria, 1955, pp. 7-20; *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad*,

y su amigo Santiago Arcos fueron caracterizados a menudo como “socialistas utópicos”, utilizando la conocida categoría con que Marx y Engels unificaron (y demonizaron) el conjunto de pensamientos socialistas que eran anteriores a la aparición del marxismo o que, siendo contemporáneos a éste, habían llegado a conclusiones diversas a Marx (aunque no necesariamente discordantes) respecto de la naturaleza del cambio social. Pero la verdad es que Bilbao no parece haber tenido como interlocutores principales a los “socialistas utópicos”, sino a un conjunto de extraordinarios pensadores, hoy poco conocidos, que provenían de Polonia, Italia, Croacia, Rumania y otras naciones sin Estado de la periferia de Europa, y estaban comprometidos en los movimientos de liberación nacional de sus respectivos países. Buenos conocedores de las historias nacionales de sus respectivos “pueblos sin historia”, esos pensadores habían intentado elaborar nexos entre el socialismo y la tradición anticolonialista. Ellos fundaron un periódico llamado *La Tribune des Peuples,* en el que el joven pensador chileno jugó un papel fundamental.[9]

Santiago, Cultura, 1943. Una recta comprensión de la obra de Jobet puede leerse en Julio Pinto Vallejos, “Cien años de propuestas y combates: la historiografía chilena durante el siglo XX”, en J. Pinto y M. L. Argudín [comps.], *Cien años de propuestas y combates. La historiografía chilena durante el siglo XX,* México, UAM-A, 2006, pp. 39-52.

[9] Para la comprensión del primer exilio parisino de Bilbao, véase Louis Miard, “Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao”, en *Cahiers mennaisiens*, núms. 14-15, 1982; Álvaro García San Martín, “Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica”, en *La Cañada,* núm. 2, 2011, pp. 17-47, con mucha información nueva; y Rafael Mondragón, “Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de *La Tribune des Peuples*”, en *Latinoamérica,* núm. 53, 2013, pp. 105-139. En ese último estudio puede verse la reconstrucción detallada del mundo intelectual que hemos descrito apretadamente en los párrafos de arriba. Hay una cantidad muy importante de datos desconocidos en el reciente “Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet” editado críticamente por Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, con traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan, *Anales de Literatura Chilena,* año XIV, núm. 20, diciembre de 2013, pp. 187-282.

Junto a ese grupo, Francisco Bilbao emprendió un importante cuestionamiento del teleologismo progresista del socialismo hegemónico, cuyas premisas hacían difícil pensar la especificidad de la historia de los pueblos sin Estado en la periferia de Europa, a la que pertenecían estos pensadores. Según parece, la discusión de estos intelectuales cercanos a Bilbao debe considerarse como el primer antecedente importante para el posterior planteamiento del joven pensador sobre lo que debería ser el proyecto emancipatorio de "América Latina", en cuanto comunidad plural y multiétnica que comparte una historia común, a pesar de no haber tenido una forma estatal; al mismo tiempo, esa discusión significa un momento en el que la izquierda anticolonial revisa los supuestos modernos desde los cuales se había pensado la lucha social (por ejemplo, la idea de un "progreso" homogéneo, que había servido para justificar la expansión colonial de las grandes potencias sobre las naciones sin Estado). Sin negar el programa emancipatorio de las revoluciones, Bilbao y sus amigos despojan ese programa de sus contenidos eurocéntricos. Así pues, socialismo, latinoamericanismo, anticolonialismo y crítica de la Modernidad emergen en una constelación que tendrá su realización más plena en los textos bilbaínos de la década de 1860, pero que tiene su origen en la experiencia que va de 1845 a 1849. Sin lugar a dudas, por ello, el viaje a Francia marca el inicio de la vida intelectual de Francisco Bilbao en cuanto pensador maduro.

En el presente libro, que es complemento de mis investigaciones sobre el exilio parisino, revisaremos cómo esa experiencia des-centradora llevó a Bilbao, años después, a la creación de una filosofía de la historia antiteleológica y de vocación emancipatoria que quiso dar cuenta de la pluralidad étnica y cultural de América. También veremos a detalle cómo Bilbao continuó la crítica a esos supuestos eurocéntricos que permitieron justificar guerras para el dominio de pueblos presuntamente "atrasados", todo ello en nombre de ídolos filosóficos como la "civilización", la "democracia" y el "progreso".

A su regreso a Chile, Bilbao comenzaría la labor intelectual que haría que su nombre hoy siga apareciendo en mantas y manifestaciones. En 1850, junto a su amigo Santiago Arcos Arlegui, Bilbao colaboró en la creación de una de las más importantes organizaciones del movimiento popular latinoamericano: la Sociedad de la Igualdad. Según testimonios de primera mano, el grupo nació del desengaño ante las tendencias políticas de la época y la tibieza del liberalismo de partido. La Sociedad de la Igualdad también elaboró una crítica a la estructura jerárquica de los partidos de la época, y propuso la creación de células autogestivas de artesanos e intelectuales que se volvieran espacios para la educación popular, y centros de discusión eventualmente destinados a incidir en la política formal por medio de la manifestación pacífica y la reivindicación de temas que estuvieran fuera de la agenda nacional. En su programa, la Sociedad de la Igualdad reivindicó la centralidad de la cuestión social. Hasta el día de hoy, las organizaciones populares en Chile ubican a la Sociedad de la Igualdad como su principal precursora.[10]

[10] Hemos hablado a propósito de "movimiento popular" y no de "movimiento obrero", porque la Sociedad de la Igualdad tenía una composición social heterogénea y compleja, que desafía el mecanicismo de los tradicionales análisis de clase, tan comunes en el llamado "marxismo de manual". Sobre la categoría de "sujeto popular", véase el texto clásico de Luis Alberto Romero, "Los sujetos populares urbanos como sujetos históricos", en *Proposiciones,* núm. 19, 1990, pp. 268-278. El trabajo fundamental que ubica a la Sociedad de la Igualdad en el contexto de la historia de las formas de lucha del movimiento popular en Chile es el extraordinario estudio de Sergio Grez, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890),* 2ª ed., Santiago, Ril, 2007, pp. 323-388; el clásico de Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna,* 2 t., México, Alianza-CNCA, 1989, fue pionero en ubicar la obra de esta asociación en el marco del movimiento obrero latinoamericano; véase, del mismo autor, "Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile", en *Cuadernos Americanos,* año V, vol. 3, núm. 27, 1991, pp. 52-68. El pensamiento de estos grupos ha sido estudiado con rigor y profundidad por María Angélica Illanes en "La revolución solidaria. Las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1890", en *Chile descentrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista,*

Pero lo que pocos investigadores del siglo XX han tomado en cuenta es que lo que inició en Chile continuó más allá de sus fronteras. El proceso organizativo de 1850 tuvo sus frutos más importantes más allá de Santiago. En el marco de las elecciones de 1851, la Sociedad de la Igualdad fue declarada ilegal por el gobierno. Sus miembros sufrieron la persecución, participaron en la infructuosa revolución del 51 y después vivieron la cárcel o se vieron obligados a exiliarse. El trauma de la derrota adquirió forma narrativa en los tremendos textos de Benjamín Vicuña Mackenna y algunos otros protagonistas que no supieron sobreponerse al fracaso y se volvieron nuevos apóstoles de esa "demofobia" que aún hoy estructura el discurso de las élites chilenas cuando se trata de legitimar la violencia sobre los sectores populares organizados. A diferencia de antiguos amigos como Vicuña Mackenna, Bilbao no renunció a sus proyectos organizativos: siguió participando en el movimiento popular, y el desengaño de Europa y el descubrimiento de los sectores populares en cuanto interlocutores privilegiados del trabajo intelectual lo llevaron a convertirse en el primer gran teórico latinoamericano de la democracia directa.

El ensayista pasó algunos años entre Perú y Ecuador, donde participó en la revolución de 1854 que derrocó al presidente Echenique; como ha dicho Jorge Basadre en diversos lugares de su obra, la participación del chileno fue fundamental para dotar a esta revolución de un programa auténticamente social, uno de cuyas reivindicaciones fundamentales era la abolición de la esclavitud. Al mismo tiempo, la acción organizadora de Bilbao permitió la emergencia de la primera joven generación romántica del Perú. En este país, el pensador chileno publicó

1810-1910, Santiago, Lom, 2003, pp. 263-362, y por el libro clásico del historiador-filósofo Gabriel Salazar, *Del poder constituyente de asalariados e intelectuales,* Santiago, Lom, 2009, quien, sin embargo, no trabaja a cabalidad la Sociedad de la Igualdad. Muy poco conocido entre los hispanohablantes es James A. Wood, *The Society of Equality,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011, quien es, junto a Grez, el mejor estudioso de esta organización.

su traducción de los Evangelios y escribió su biografía filosófica de Santa Rosa de Lima, patrona de América, en donde se elaboran una serie de importantes reflexiones sobre la "virtud" y otras categorías que estructuran el pensamiento de Bilbao sobre la acción colectiva. Finalmente, la discusión sobre cómo gobernar el país después de la caída de Echenique llevó a Bilbao a sintetizar la experiencia organizativa de la Sociedad de la Igualdad y otras asociaciones populares para, a partir de ella, hacer una propuesta de organización nacional basada en la discusión colectiva y el ejercicio de la soberanía no delegada.[11]

La importancia de sus textos de aquellos años ha sido reconocida recientemente por pensadores como Enrique Dussel y Roberto Gargarella. El último autor ha señalado que, desde el punto de vista de la historia de las ideas jurídicas, el Bilbao de esta época pertenece a una tradición que ya no es ni liberal ni conservadora, y que debería ser caracterizada, más bien, como "radical" o "igualitaria": a través de ella, las propuestas de nuestro autor se ponen en relación con un debate más amplio, en el que participan autores como el peruano Francisco de Paula González Vigil, los mexicanos Ponciano Arriaga, Melchor Ocampo e Ignacio Ramírez, el ecuatoriano Juan Montalvo y el colombiano Manuel Murillo Toro. Las características de esta tradición serían las siguientes: la adhesión a una noción de "libertad" asociada a las ideas de no-explotación y no-dominación, en oposición al

[11] La etapa peruano-ecuatoriana del pensamiento de Bilbao es, hasta hoy, la menos conocida. Sin embargo, Jorge Basadre dejó una enorme cantidad de páginas sobre el tema desperdigadas en su monumental *Historia de la República del Perú* (todos los testimonios fueron recogidos por Varona, *op. cit.,* cap. V). Hoy, una selección importante (pero no exhaustiva) de los textos peruanos de Bilbao ha sido puesta a la disposición del público gracias a la investigación de David Sobrevilla, *Escritos peruanos de Francisco Bilbao,* Santiago, Universitaria, 2005, quien podría haber realizado mejor trabajo si hubiera estudiado la obra de Varona. Véase además el importante estudio de D. Sobrevilla, "Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo en el Perú y su aporte a la abolición de la esclavitud", en *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina,* Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1999, pp. 123-169.

"dejar hacer" propuesto por el liberalismo político; la reivindicación de una noción de "igualdad" que va más allá de la igualdad formal planteada por el pensamiento liberal, y que se pregunta por las condiciones materiales que asegurarían el ejercicio de la igualdad promulgada por las leyes; la defensa de diversos tipos de asociacionismo y colectivismo, en oposición al individualismo liberal, pero también al culto de la personalidad y los caudillos; el señalamiento de que ninguna reforma política funcionará si no viene acompañada de una reforma económica; y la crítica general del presidencialismo y la delegación de la soberanía, que, a decir de Gargarella, alcanza su punto más alto en la obra de Francisco Bilbao.[12]

Una nueva polémica obligó al ensayista chileno a abandonar el mundo andino. Con ella se abrió la última etapa de la vida y obra de ese pensador desconcertante. Bilbao regresó a Europa por un breve tiempo, y ante la situación internacional se terminó de convencer de la necesidad de retornar al ideal bolivariano de solidaridad americana. El problema no estaba en Chile, Perú o

[12] Véase R. Gargarella, *Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860),* Madrid, Siglo XXI, 2005, así como el resumen presentado en "Progresistas eran los de antes", en *Clarín,* 24 de enero de 2007. En http://edant.clarin.com/diario/2007/01/24/opinion/o-02101.htm. Basándonos en esa última propuesta, en nuestra tesis doctoral hemos tratado de mostrar cómo la obra de Bilbao es fundamental para la estructuración de esa tradición radical-igualitaria, que, en nuestro modo de plantear las cosas, nace en la obra de Simón Rodríguez, y, a través de Bilbao, se prolonga hasta desembocar en las obras de José Martí y José Carlos Mariátegui. Es importante señalar que Bilbao seguirá en contacto con el movimiento artesanal de los países que después visite: testimonio de ese interés es, por ejemplo, la relación de Bilbao con Bartolomé Victory y Suárez, migrante español que fundará uno de los primeros periódicos artesanales de Argentina, *El Artesano,* en cuyas páginas se publicará *La ley,* fragmento de un libro inédito de Bilbao que expone y sistematiza la teoría de la organización popular que había comenzado a elaborar en Chile. Véase Ricardo Falcón, *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899),* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, n. 44, pp. 105 y 106, y Dardo Cúneo, *El periodismo de la disidencia social (1858-1900),* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 21-24. La relación entre Bilbao y el movimiento artesanal es tema de un artículo que publicaré próximamente.

Argentina, sino competía a toda América, que comenzará a ser pensada por Bilbao como una comunidad histórica plural y compleja. Ésta es la época en que se inscriben los textos estudiados en el presente libro.

A mediados del siglo XX, esos textos fueron recuperados por una constelación de pensadores, entre los que se cuenta a Leopoldo Zea, Roberto Fernández Retamar, Miguel Rojas Mix y Arturo Ardao.[13] Los dos últimos se enfrentaron con John Leddy Phelan en un famoso debate sobre el origen del nombre y la idea de "América Latina". Mientras Phelan defendía el origen francés de ese término, y ubicaba su aparición en el contexto de la política panlatinista del imperio de Luis Napoleón, Ardao y Rojas Mix mostraron que su nacimiento era anterior en varios años, y reconstruyeron su origen en la obra de una constelación de escritores americanos agrupados en torno de ideas básicas de solidaridad continental, cambio social y preocupación por la política de los imperios europeos en América. Bilbao parece haber sido, junto a José María Torres Caicedo, el más importante de los autores en haber "inventado" el nombre y la idea de América Latina, que emerge como el último resultado de esta tradición intelectual, en que la reflexión sobre el problema de la emancipación, la pluralidad histórica y la dignidad humana, se combina con la participación en una serie de esfuerzos organizativos y luchas históricas a lo largo del continente.[14]

[13] Roberto Fernández Retamar comenta la obra de Francisco Bilbao en "Nuestra América y el Occidente", en Leopoldo Zea [comp.], *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I, México, FCE, 1996, pp. 153-184. Zea comenta la obra de Bilbao principalmente en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992, y en *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003. En los últimos años, a través de Walter Mignolo, esta línea de interpretación ha sido retomada por el pensamiento decolonial. Véase, por ejemplo, W. Mignolo, *La idea de América Latina,* Barcelona, Gedisa, 2007.

[14] Una reconstrucción histórica de esta polémica se ofrece en Mónica Quijada, "Sobre el origen y la difusión del nombre 'América latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", en *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214, 1998, pp. 595-616. Como señala esta autora, la opinión defendida por Phelan ha sido asumida colectivamente y convertida en

El pensador chileno pasó los últimos días de su vida en una lucha constante por la concreción del ideal latinoamericanista. Regresó por última vez al continente: se asentó en Buenos Aires, en donde se convirtió en uno de los grandes críticos de la teoría que opone “civilización” a “barbarie”, tal y como ésta había sido difundida por Domingo Faustino Sarmiento. Escribió reflexiones fundamentales sobre la falacia del culto al “progreso” y la “democracia” formal, tal y como los veía defendidos por las filosofías de la historia liberales en América Latina. También apoyó con su escritura a Benito Juárez, quien en esos momentos resistía contra Maximiliano de Habsburgo; escribió sobre las incursiones imperialistas en Nicaragua y otros países; defendió el derecho a la propiedad de la tierra de los grupos indígenas nómadas de Sudamérica; y murió súbitamente de una enfermedad cuando estaba en sus mejores años.[15]

“autoridad” a pesar de las refutaciones contundentes que ha recibido. Quijada se pregunta, con razón, por los condicionamientos sociales que han llevado a la construcción y mantenimiento de esa “verdad” colectiva. Los textos fundamentales de la polémica fueron J. L. Phelan, “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America”, en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298; A. Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993; y M. Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria...”, en *Caravelle*, núm. 46, 1986, pp. 35-47, recogido parcialmente en *Los cien nombres de América,* Barcelona, Lumen, 1991. Véase la revisión de Á. García San Martín, “Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco”, en *Latinoamérica,* núm. 56, 2013, pp. 141-162.

[15] Sobre Bilbao en Argentina véanse los estudios clásicos de Dardo Cúneo, “Bilbao en la Argentina”, en F. Bilbao, *El evangelio americano,* Buenos Aires, Americalee, 1943, pp. 7-25, y Alejandro Korn, “Francisco Bilbao y José Manuel Estrada”, en *El pensamiento argentino,* Buenos Aires, Nova, 1961, pp. 223-232 (el último texto es, en realidad, el borrador de una obra en que Korn trabajaba cuando le llegó la muerte). Sobre Bilbao y México, véase R. López Muñoz, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México,* México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1995. En fechas recientes, Clara Jalif y Álvaro García San Martín han editado textos argentinos de Bilbao poco conocidos en el siglo XX. A. Varona, *op. cit.,* cap. XI, realizó un muy importante estudio sobre la obra periodística de Bilbao en Argentina, estudio que, por des-

Filología e historia de las ideas filosóficas: las ediciones de la obra de Francisco Bilbao

Un pensamiento nunca se presenta solo. Como enseñó José Gaos, para hacerse transmisible el pensamiento debe asumir una *forma*.[16] Muchos de nuestros grandes filósofos no dejaron obras escritas, pero dieron a sus reflexiones la forma del *gesto*: desplegaron ante sus contemporáneos una coreografía intelectual en donde una poética de la voz y el cuerpo expresaba un estilo de intervención en el espacio público. También, una propuesta de transmisión y un trabajo filosófico sobre los afectos. El gesto intelectual de Vasco de Quiroga, su puesta en práctica de utopías concretas, *dice* algo que excede a sus escritos; de manera similar, Simón Rodríguez se hizo famoso por una cierta manera de crear experiencias intelectuales por medio de bromas corporales y gestos ridículos que hicieron que sus contemporáneos lo compararan con Diógenes el Cínico; es también el caso de grandes maestros con pocas "obras maestras", como Pedro Henríquez Ureña, y de hombres públicos como Ignacio Manuel Altamirano. En esos casos, la hermenéutica de la historia de las ideas debe preocuparse por el establecimiento de *una metodología que permita leer el movimiento de esos cuerpos*, y que se pregunte por el valor filosófico de las *ficciones anecdóticas* narradas y reinventadas generación tras generación por los amigos y enemigos de estos pensadores. En la práctica de la narración inventora y creativa hay una reflexión colectiva sobre el sentido de ciertas prácticas filosóficas.[17]

---

gracia, ha sido poco aprovechado por la crítica. Sobre el problema indígena en la obra de Francisco Bilbao, véase el excelente ensayo de Maribel Mora, "'Combatiendo siempre sin rendirse jamás'. Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao", en *La Cañada,* núm. 1, 2010, pp. 43-69.

[16] Véase la discusión sobre el valor de la "forma" del pensamiento en R. Mondragón, "Para una teoría literaria de nuestros gestos filosóficos. La dimensión estética del pensamiento latinoamericano según José Gaos", en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en el siglo XIX,* 2012 (tesis doctoral para optar al grado de Doctor en Letras, México, UNAM), pp. 54-57.

[17] He desarrollado estas ideas en "Al margen de Henríquez Ureña. Sobre 'voz',

Al mismo tiempo, está claro que las prácticas del lenguaje juegan un lugar privilegiado dentro del conjunto de prácticas filosóficas que estructuran nuestra tradición. Las carreras de filosofía de hoy podrían caracterizarse, básicamente, como espacios en donde la gente se reúne colectivamente para leer, escribir, hablar y escuchar. Y sin embargo, no es frecuente encontrar en estos espacios una reflexión sobre la importancia de estas cuatro funciones. La vieja distinción cristiana, que separa al cuerpo del alma, pareciera haberse trasladado al ámbito de los estudios filosóficos universitarios de nuestro continente, volcados en su mayor parte al estudio del "alma" de los textos, sus ideas, como si esas ideas existieran con independencia del "cuerpo" que las proyecta en el espacio público, es decir, la textura material de esos textos: un conjunto de palabras concretas convertidas en sonido gracias a la acción de órganos fonadores, o transmutadas en signos visuales que se confinan en páginas de libros.

Y la escritura no es un mero sucedáneo de la oralidad. Los libros son ante todo, objetos materiales con los que sus lectores entablan una relación corporal; en cuanto objetos materiales, están atravesados por una historia que los vuelve significativos: la forma de la caja, la tipografía, el tipo de papel, el tamaño del libro, su tiraje y su distribución son, todas ellas, instancias de la producción de sentido del libro en cuanto objeto filosófico. En nuestra tradición, esas instancias fueron trabajadas desde el punto de vista filosófico por pensadores tan disímiles como Simón Rodríguez, Pablo de Olavide y Guamán Poma de Ayala,

---

'cuerpo' y 'herencia' en el filosofar de nuestra América (siglos XIX-XX)", en *Andamios. Revista de investigación social,* vol. 7, núm. 13, UACM, mayo-agosto de 2010, pp. 259-290; en "Una *Vida* de Simón Rodríguez. Reflexiones sobre el uso del género biográfico en la historia de las ideas filosóficas en nuestra América", en el CD *Memorias del II Coloquio Internacional "Historia y Literatura",* Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2008; y en "Libros de gestos: las biografías decimonónicas en cuanto exégesis del pensar", en *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en el siglo XIX,* pp. 61-88. Para el desarrollo de esta reflexión ha sido importante la noción de "gesto filosófico" desarrollada por Silvana Rabinovich a partir de las tesis de Marcel Jousse.

entre muchos otros autores. En ellas se inscribe una historia que las sobrepasa, y que también sobrepasa al lector que hereda dicha historia en el momento de entrar en relación de lectura con el libro: una errata remite a la historia del cajista que compuso el texto; las variantes de edición a edición cuentan silenciosamente la historia de un autor y una comunidad… La materialidad de los textos podría convertirse en una puerta para pensar la historia social de las ideas filosóficas; al tiempo, podría ayudar a comprender la manera en que nuestros pensadores elaboran una estrategia para incidir en el espacio público por medio de la creación de objetos. En este sentido, la filosofía podría ser pensada como una forma de artesanía, y el trabajo filosófico podría imaginarse como una especie de taller en donde se trabaja en la producción de objetos de sentido.

Todo discurso filosófico, en tanto discurso, es una creación de lenguaje: expresa su contenido por medio de palabras; es *por y en* ese lenguaje que el sujeto lector puede experimentar este pensamiento, que es una experiencia producida a partir de un trabajo sobre el lenguaje. En esa medida, los planteamientos de la estilística iberoamericana siguen manteniendo su valor: hacer un recuento cuidadoso de las formas de expresión del texto (en este caso, del texto filosófico), puede ayudar a la elaboración de una *arqueología de la experiencia filosófica que el texto, en cuanto texto, quiere producir en sus lectores*. Si, además, este discurso ha llegado a nosotros de manera escrita (es decir, si este discurso se nos da como texto escrito), debemos considerar su *textualidad*: el pensamiento se nos da de forma material a través de escritos sujetos a una *deriva temporal y espacial*, que irán formando una *tradición textual* que es *mediación* entre este pensamiento y el sujeto que quiere acceder a él: en este sentido, habría que educar la atención para percibir los pequeños movimientos en la estructura material de los textos (las variantes, los cambios de formato, las estrategias de circulación y discusión), para pensar cómo dichos movimientos inciden conformando condiciones históricas de legibilidad y reflexividad.

Estas reflexiones, hoy más usuales gracias a la interpelación que ha presentado el llamado posestructuralismo y la escuela latinoamericana de historia intelectual, fueron fundamentales en la elaboración de la metodología de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, por lo menos desde los años 40 del siglo XX. Están en los trabajos seminales de José Gaos, quien hizo una importante reflexión sobre la dimensión estética y lingüística del pensamiento hispanoamericano, el trabajo de "invención" de fuentes, y quien llegó a decir que, dada la primacía del lenguaje en el trabajo de elaboración de las ideas, "la Historia de la Filosofía y su enseñanza histórica de la Filosofía asumen una naturaleza básicamente filológica".[18]

Están en la obra de Arturo Andrés Roig, quien desde finales de los años 70 decidiría ir más allá de la hermenéutica de la palabra filosófica, al estilo heideggeriano, para asumir la elaboración de una hermenéutica del *discurso* filosófico, que en cuanto discurso está inscrito en el tiempo, remite a un sujeto en proceso de elaboración de sí mismo y se nutre del resto de los discursos sociales que elaboran la conflictividad social y conforman el universo discursivo de épocas determinadas. Están, finalmente, en los ensayos de Raimundo Lida y otros miembros de la tradición estilística, que elaboraron una *fenomenología de la expresión* donde los discursos filosóficos, políticos y literarios eran pensados como algo más que depositarios de contenidos concretos: la filosofía también era, para ellos, la producción de una experiencia que refigura la cotidianidad del sujeto y la convierte en lugar para la producción de pensamientos nuevos.[19]

[18] "El historicismo y la enseñanza de la filosofía", en *Obras completas,* t. III, *Ideas de la filosofía (1938-1950),* ed. A. Zirión, México, UNAM, 2003, p. 227.

[19] He desarrollado estos temas en *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de nuestra América. El pensamiento latinoamericano del siglo XIX en su dimensión literaria,* 2006 (tesis para optar al grado de Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, UNAM); "Hacia la metafórica bíblica de Francisco Bilbao. Reflexiones metodológicas sobre la lectura de un filosofar que opera desde su horizonte cultural" en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga [coords.],

Y esas reflexiones deben estar también en el centro de nuestro propio trabajo porque una de las razones por las que acceder al pensamiento de Bilbao es difícil es, justamente, la dificultad para encontrar ediciones fiables que medien la apropiación de dicho pensamiento. El acceso al pensamiento de Bilbao está mediado por la posibilidad que tenemos para conocer sus textos. Una verdad tan evidente ha sido poco tomada en cuenta por la mayoría de los estudiosos dedicados al pensamiento de este autor. Los muchos viajes y compromisos de Francisco Bilbao le impidieron dejar a la posteridad una obra completa bien cuidada y ordenada: en él no encontraremos nada similar a los gestos editoriales de patriarcas del siglo XIX como Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento (o del siglo posterior, como Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges y Octavio Paz), quienes crearon un monumento de su propia obra por medio de la corrección, edición y publicación de *Obras completas* que daban la última versión autorizada de sus textos más importantes, borraban las posturas incómodas de épocas anteriores a la consagración, hacían un recuento de temas e interlocutores y proponían una clave de interpretación de dichas obras por medio de una cierta ordenación temática y cronológica.

En la famosa carta del 25 de abril de 1862 a su amigo Miguel Luis Amunátegui, hoy conocida como *Apuntes cronológicos,* el mismo Bilbao reconoce no estar seguro de todo lo que ha publicado. En la carta, Bilbao le ofrece a Amunátegui la siguiente lista de "Publicaciones de F. Bilbao (que recuerda)". En ella,

---

Identidad y diferencia: el pasado y el presente. *Memorias del XIV Congreso Internacional de Filosofía*, México, AFM-Siglo XXI, 2010; y "Gestos del pensar y ética de la lectura en *Las corrientes literarias en la América hispánica* de Pedro Henríquez Ureña", en Liliana Weinberg [coord.], *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina*, vol. II, México, CIALC-UNAM, 2010, pp. 55-103. Sobre las ideas de Gaos y Roig puede leerse Estela Fernández y Adriana Arpini, "Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas", en *Revista de Historia de América,* núm. 107, 1989, pp. 147-158, y Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando,* México-Barcelona, UACM-Biblioteca Nueva, 2009.

Bilbao ofrece criterios para el establecimiento de un *corpus* de sus propias obras: el autor combina el trabajo escrito en revistas como la *Gaceta del Comercio* y *El Orden* con el trabajo oral en organizaciones como la Sociedad de la Igualdad, la intervención en eventos públicos, la redacción de textos que parecen no haber visto la luz pública (como la traducción de las reflexiones menaissianas sobre Tomás de Kempis), y la publicación de libros y folletos:

> Años 1840, ó 1841, 42, en la *Gaceta del Comercio,* de Valparaíso.
> Sobre la abolición de los carros penitenciarios.
> Sobre la navegación y colonia del Estrecho.
> Traducción e introducción a la *Esclavitud moderna* de Lamennais.
> Discurso en el entierro de don José Miguel Infante. 1843.[20]
> Artículos en la *Gaceta,* de Valparaíso.
> 1844. *Sociabilidad Chilena*. Defensa y polémica.
> 1846, 47. *Los Araucanos,* en la *Revista Independiente,* de París; y pequeños artículos en el *Journal des Ecoles*.
> Traducción de los *Evangelios*, con reflexiones de Lamennais; las reflexiones a la *Imitación de Cristo* por Lamennais.
> 1848. Contra la expedición de Roma en la *Tribune des Peuples,* redactada por Mickiewicz.
> 1850. Programa de la Sociedad de la Igualdad, discursos, artículos.
> El principio de un libro, *La Ley.*
> 1851. *Necesidad de una Convención* (último escrito en Chile).
> 1851. Empiezan mis *Mensajes del proscripto*, que, reunidos a la *Revolución de Chile*, fueron publicados en una edición en Lima, 1853. Un tomo.
> 1852. *Santa Rosa de Lima*.
> 1853. *Revista Independiente,* que funda Manuel en Lima.
> 1854. Destierro a Guayaquil. *La Revolución de la honradez,* folleto terrible contra la administración Echenique.

[20] D. Amunátegui Solar, en su edicion de esta carta, anota aquí: “Equivocación de Bilbao. Infante murió a principios de 1844”.

La abolición de la presidencia, y dos mensajes más.
1855. *Noticias de la victoria* (Comercio de Lima).
El Gobierno de la Libertad.
Polémica sobre la libertad de cultos y salida del Perú.
1856. *La República en Sud-América,* en la *Libre Recherche* de Bruxelles, revista de Pascal Duprat.
El juicio de Obando, *id., id.*
El Congreso Americano. París.
Lamennais. París.
1857. Fundo la *Revista del Nuevo Mundo* en Buenos Aires.
1858. Redacción del *Orden*, seis meses, y corresponsal del *Uruguay*. Fundo el *Grito Paraguayo.*
1859. Ocho meses, redacción del *Nacional Argentino.*
1858. Colaboración en el *Museo Literario,* en donde se publicó la introducción de mi discurso: *La ley de la historia,* que fue leído en plena sesión del Liceo del Plata, en Buenos Aires.
1860 y 61. Algunos artículos sueltos, publicados en la *Reforma Pacífica,* de Buenos Aires, y en la *Revista del Paraná.*
1861. Segunda edición de *Santa Rosa.* Buenos Aires.[21]

Además podemos observar algunas vacilaciones e inexactitudes. Hay casos en que Bilbao no recuerda el nombre correcto de sus propios textos, lo escribe de manera aproximada o sólo se contenta con dar referencias aproximadas de su contenido. Las fechas son también aproximadas: por ejemplo, Bilbao no escribió

[21] Cito por la primera edición de esta carta, incluida en Domingo Amunátegui Solar, *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 109-119; la cita, pp. 117 y 118. Este importante documento fue editado de manera incompleta por Armando Donoso en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao,* Santiago, Nascimiento, 1940, pp. 177 ss. De ahí lo toma Alejandro Witker, para su edición del *El Evangelio americano,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 319-321 y David Sobrevilla, para su edición de los *Escritos peruanos de Francisco Bilbao,* Santiago, Universitaria, 2005, pp. 196-199, 205 y 206). El siglo XX ha leído este importante documento de manera incompleta, y todo ello gracias a un error en la transmisión del texto. En el apéndice al presente libro presentamos un trabajo detallado sobre la presente cita.

sobre la expedición de Roma en 1848 sino en 1849, y —como apunta Domingo Amunátegui Solar— el discurso a la muerte de Infante no puede haber sido realizado en 1843, pues Infante murió al año siguiente.

Después de haberle confiado esta lista a su amigo, Bilbao añade con sinceridad: "He ahí lo que mi memoria me suministra; porque no tengo casi nada de lo que he publicado. Pero voy a ver modo de reunirlo". Y en efecto, parece que a partir de este año un enfermo Francisco Bilbao hará lo posible por reunir sus escritos dispersos y poner algún grado de orden en su archivo. Ese grado debió haber sido relativo, pues Manuel Bilbao, heredero de este archivo a la muerte de su hermano, no pudo aprovechar todos los papeles que había allí: los textos inéditos siguieron saliendo cuando Pedro Pablo Figueroa comenzó a trabajar el mismo archivo, que hoy está desaparecido.

Sin embargo, Bilbao parece haber puesto algo de orden a partir de esta fecha: los libros importantes publicados después de la carta citada (es decir, la nueva edición de *Estudios sobre Santa Rosa de Lima*, de 1861 y *La América en peligro* y *La contra-pastoral,* de 1862) demuestran el intento del autor por crear un *modelo de edición* que le permita a sus contemporáneos apropiarse de lo que, en opinión de Bilbao, es lo más importante de sus propios textos. Si Bello y Sarmiento crearon un monumento de ellos mismos, Bilbao tratará de hacer algo distinto. El modelo editorial inventado por él se organiza a sí mismo en torno de un gesto que rodea cada libro en el marco de una antología de textos marginales, propios y ajenos, que dan fe de la discusión desatada por el texto y se presentan ante las generaciones futuras como una suerte de proyecto de lectura. En lugar de construir un monumento, Bilbao aspira a consignar las discusiones desatadas por su obra.

Hay, además, una profundización en esos criterios de elaboración de *corpus* que ya aparecen en los "Apuntes cronológicos" y que hemos señalado arriba: en lugar de privilegiar la edición de textos "mayores", Bilbao integra en sus antologías lo oral y lo

escrito, la intervención pública y el texto hecho para permanecer. Hay discursos orales, tratados filosóficos, poemas y traducciones, y se combinan los textos propios con los elaborados por otras personas.

Veamos, por ejemplo, la manera en que está organizada *La América en peligro* que inicia con una dedicatoria a Quinet y Michelet. Lo cariñoso de la dedicatoria contrasta dramáticamente con el resto del libro y sus tremendas críticas a la tradición revolucionaria francesa. A esta dedicatoria le sigue un prólogo, en que se explica la estructura general del texto, sus ideas más importantes y los fines prácticos a los que se busca mover con la publicación del libro. Después viene el ensayo propiamente dicho. Al final hay un apéndice que ofrece dos composiciones poéticas de jóvenes americanos relacionadas con la defensa de México: un "Himno de guerra de la América" de su amigo, el chileno Guillermo Matta, y una traducción de Victor Hugo obra de Heraclio C. Fajardo.[22] Como podemos ver, Bilbao organizó su libro como un proyecto de lectura, en torno al cual se agrupan amigos y autores.

Así también, *La contra-pastoral,* complemento de *La América en peligro,* es en realidad una especie de archivo de las polémicas desatadas por el libro anterior. En este caso, la antología preparada por Bilbao fue tan voluminosa que fue necesario editarla como volumen aparte. El libro inicia con una introducción en que se explica claramente el motivo de publicación de este objeto, se recuerda que el tema principal que causó la polémica es la relación entre religión y política planteada con motivo de la invasion francesa en territorio mexicano, y se puntualiza que, para Bilbao, crítica del catolicismo no significa crítica del cristianismo. Luego se ofrece completa la carta pastoral que Escalada, obispo de Buenos Aires, publicó para refutar *La América*

[22] Véase *La América en peligro,* Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862, pp. iii-iv, 6-9 y 108-111. La obra tuvo dos ediciones ese año, que no alteran el texto editado.

en peligro. Inmediatamente inicia la contrapastoral de Bilbao, que parodia el género literario de la carta anterior, y provoca mayor risa por el hecho de que el modelo parodiado aparece en las páginas anteriores. Finalmente se ofrece un largo apéndice, que ofrece, primero, dos cartas de O'Higgins como prueba de ciertas aseveraciones de Bilbao sobre el carácter humanista de las revoluciones de independencia, y luego, una amplia antología comentada de los textos periodísticos con que Bilbao ha respondido a la recepción de *La América en peligro*.[23]

Los libros que merecieron más de una edición ampliaron el radio de sus antologías. De esa manera, el filósofo moribundo tuvo la oportunidad de revisar textos escritos a la carrera y en medio de la persecución. Así, por ejemplo la segunda edición de los *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima* añade un prólogo titulado "Perpetuidad del problema religioso", un "Apéndice", que contiene un estudio de las órdenes monásticas existentes en Lima, en 1670, y una amorosa descripción del Santuario elevado en el lugar donde murió la Santa, obra de un tal Francisco de Paula Taforó, quien, a instancias de Bilbao, hizo y publicó la descripción del Santuario, al haberle sido prohibida a éste la entrada a dicho templo. Bilbao mismo clarifica a sus lectores que esta descripción había sido preparada para la primera edición de la obra, pero que por circunstancias que no se explican con claridad fue imposible editarla en ese momento.[24]

Hay, además, evidencias que permiten pensar en la posibilidad de una reescritura de los textos que este autor consideraba más importantes: en las *Obras completas* publicadas por Manuel Bilbao entre 1865 y 1866, *Sociabilidad chilena* fue editado póstumamente con un conjunto de notas nuevas, ubicadas en el

[23] Véase *La contra-pastoral,* Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862, pp. 3-7, 8-13, 45-47 y 48-64.

[24] Véase *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima,* 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1861, pp. iii-xviii, 149-158 y 158-171. La descripción del Santuario está firmada como "F. P. T."; debemos a Alberto Varona la identificación con Francisco de Paula Taforó.

pie de la página: algunas de ellas proceden del editor, Manuel Bilbao, pero otras parecen ser obra del autor, en cuyo archivo trabajó el editor de ese texto. Además conservamos una versión póstuma de *Boletines del espíritu,* el importante texto filosófico sobre la democracia radical y la soberanía no delegada que Bilbao publicó en 1850 en el marco de las acciones de la Sociedad de la Igualdad. Esta nueva versión tiene una extensión muy superior a la versión de 1850: no sólo se trata de una corrección, sino, en realidad, de un texto nuevo, que suprime pasajes, cambia el lugar de otros y reescribe finamente los que ha conservado. Esta nueva versión fue editada por Pedro Pablo Figueroa, quien también trabajó en el archivo del autor y ofreció textos desconocidos, así como versiones nuevas de textos que ya habían sido editados por Manuel Bilbao. Es interesante observar que las versiones transcritas por Figueroa no siempre son idénticas a las que transcribe Manuel Bilbao, lo que nos induce a pensar que ninguno de los dos editores es completamente confiable. Sobre todo, se advierte una cierta propensión de Manuel Bilbao a "mejorar" los textos de su hermano, así como un carácter descuidado en Figueroa, quien es en general un transcriptor poco fiable.

Como el archivo de Francisco Bilbao está desaparecido hasta el día de hoy, no tenemos evidencia material que nos permita explicar el misterio de estos textos nuevos. Lo único que tenemos es un conjunto apasionante de variantes textuales que deberían estar indicadas en cualquier edición crítica de las obras completas de Francisco Bilbao porque ofrecen la posibilidad de experiencias filosóficas radicalmente diferentes.[25]

Y sin embargo, ninguno de los lectores del siglo XX conocieron dichas variantes ni accedieron al gesto editorial de Bilbao.

[25] La primera versión de *Boletines del espíritu* fue publicada en Santiago, en la Imprenta del Progreso, en 1850. De ahí la toma Manuel Bilbao para su edición en las *Obras completas* de Francisco Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, t. I, pp. 205-230. La segunda versión fue publicada por Pedro Pablo Figueroa en su edición de *Obras completas* de Francisco Bilbao, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1897, t. I, pp. 83-99.

Las ediciones del siglo XX presentan los textos desnudos, sin las antologías preparadas por su autor, sin cotejo de variantes, muchas veces heredando los errores de transcripciones de ediciones más viejas. Todas ellas se basan en el trabajo de los editores del siglo XIX que se dedicaron a recuperar los textos de Bilbao. No hay un solo editor que haya hecho la tarea indispensable de regresar a las primeras ediciones de la obra de Bilbao para examinar los textos.

El más grande de los editores decimonónicos de Francisco Bilbao es su hermano menor, Manuel (1828-1895).[26] Manuel Bilbao se graduó como abogado en 1850, y además fue historiador de divulgación, y —sobre todo— periodista de nota. Participó en la fundación de la Sociedad de la Igualdad, y fue redactor del periódico *La Barra*; fue uno de los protagonistas del movimiento revolucionario de 1851 y su primer historiador.[27] Tras el fracaso de 1851, Manuel se exilió con su padre y hermanos en Lima, a donde recuerda haber llegado en enero del año siguiente después de haberse fugado del patíbulo.[28] En este país redactó la *Revista independiente* y publicó su novela *El inquisidor mayor* y la obra histórica *Historia del general Salaverry*.[29]

[26] Sobre Manuel Bilbao, *cf.* D. Amunátegui Solar, *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* pp. 516 y ss.; la entrada de Figueroa, *Diccionario biográfico de Chile,* t. I, pp. 213 y 214, con mucho material que no resumo aquí; *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995, t. I, *s.v.* "Bilbao, Manuel"; y C. Gazmuri, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, p. 251.

[27] Las acusaciones de Manuel Bilbao respecto de la actitud política de Vicuña Mackenna en esta revolución llevarán a este último a escribir su gran relato sobre 1851, según cuenta este último en *Historia de los diez años de la administración Montt,* t. I, *Levantamiento y sitio de La Serena,* Santiago, Imprenta Chilena, 1862, pp. 15-16.

[28] Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao,* Buenos Aires, Imprenta Buenos Aires, 1866, p.cxxxiii.

[29] Existe un trabajo de Alicia E. Poderti que, analiza, en clave estructuralista, los campos semánticos en que se organizan las novelas de Manuel Bilbao, en relación con los ensayos de su hermano. Según parece, ese ensayo ejerció una influencia importante en la investigación filosófica de Clara Jalif (*cf.* Poderti, "Intertextualidad e intratextualidad en las escrituras de Manuel y Francisco

Probablemente inspirado en su hermano Francisco, Manuel intervino en la política interior peruana y debió, por ello, exiliarse al Ecuador en 1854. Tras su regreso a Lima, publicó un par de libros históricos que tienen un carácter escolar y de divulgación: *Compendio de la geografía del Perú* y *Compendio de la historia política del Perú*; de ambos tomó datos Francisco para construir, en *El Evangelio americano,* sus argumentos sobre la historia de los levantamientos indígenas.

A decir de Jorge Basadre, el 9 de diciembre de 1864 Manuel abandonó el Perú, después de haber perdido un juicio contra Francisco Pezet, hijo del presidente de ese país, con motivo del conflicto entre Perú y España.[30] Para aquellas fechas, su hermano Francisco se encontraba gravemente enfermo. Manuel Bilbao recuerda haberse encontrado con su hermano el 2 de febrero de 1865 en Luján, Argentina, a donde Francisco había decidido retirarse para sanar de su enfermedad. Manuel Bilbao asistió a su hermano mayor en sus últimos momentos de vida, y comenzó la publicación de las *Obras completas* ese mismo año.[31] Para su preparación podría haber aprovechado el trabajo previo que dos jóvenes argentinos habían comenzado alrededor del 4 de abril de 1863, cuando Francisco Bilbao le escribe lo siguiente a Miguel Luis Amunátegui:

Bilbao", en *Anales del Instituto Iberoamericano,* núm. 2, Universidad de Gotemburgo, 1990, pp. 81-102. El contexto del trabajo de Alicia Poderti es el magisterio de Eva Löfquist en Gotemburgo, quien ha impulsado la lectura atenta de las novelas de Manuel Bilbao.

30 Véase Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú,* 8ª ed. corregida y aumentada, Lima, Diario La República/Universidad Ricardo Palma, 1998, cap. XX, p. 809, que incluye un útil análisis de la acción de Manuel Bilbao en Lima.

31 Manuel Bilbao, *op. cit.,* p. clxxix; el segundo tomo de las *Obras completas* de Francisco Bilbao fue el primer en aparecer (Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1865); el primer tomo apareció al año siguiente, en 1866; ese mismo año vio la luz la introducción general a los dos tomos, que es la *Vida de Francisco Bilbao* que hemos venido citando.

> Varios jóvenes, lo más aventajado de la generación de Buenos Aires, y que ya pone su mano en la política, van a hacer una edición de mis obras. Escribí a Guillermo [Matta] sobre el particular, y como después los diarios han continuado recomendando la empresa, que en verdad, y conociendo mi fe racionalista es un acto atrevido, que honra a esta juventud y pueblo, te adjunto dos avisos más para se los des, y los publique, a ver si en mi patria se reúnen algunos suscriptores. *Voilá*.[32]

Así pues, tenemos noticia de un primer intento de Bilbao por ordenar su archivo y corregir sus textos publicados alrededor de 1861, fecha en que comienzan a aparecer los primeros libros con el modelo de edición que caracteriza su última etapa; ese intento quizá habría nutrido el trabajo de recopilación de textos iniciado por dos jóvenes argentinos en 1863 y habría preparado la edición de *Obras completas* al cuidado de Manuel Bilbao que comienza a publicarse apresuradamente en 1865, año de la muerte de su hermano. Como se verá en el apéndice al presente libro, en las *Obras completas* al cuidado de Manuel Bilbao hay huellas que permiten conocer algo del proceso accidentado de edición de ese proyecto.

Después de la muerte de su hermano, Manuel Bilbao continuó su carrera en Argentina, en donde desarrolló una amplia actividad periodística. fundó *La República* (1866, el primer periódico moderno de Argentina) y *La libertad* (1873), en donde sostuvo agria polémica con Domingo Faustino Sarmiento. En este último periódico escribió una serie de artículos pacifistas

[32] Véase la carta citada en "Epistolario. Cartas de Francisco Bilbao a don Miguel Luis Amunátegui", ed. Domingo Amunátegui Solar, en *Revista Chilena de Historia y Geografía,* tomo LXIX, núm. 73, 1931, pp. 30-31. Según Alcíbiades Lappas, *La masonería argentina a través de sus hombres,* Buenos Aires, Estab. Gráfico de R. Rego, 1958, estos jóvenes son Carlos Paz, perteneciente a la segunda generación romántica argentina, vinculado a la confederación y a la edición de la *Revista del Paraná*, y Francisco López Torres, a quien está dedicado *El evangelio americano*. Debo este dato a una generosa comunicación personal de Álvaro García.

sobre la guerra argentino-chilena, que le costaron el repudio de sus antiguos compatriotas. Manuel Bilbao heredó de su familia la vocación polémica, que se tradujo en obras históricas sobre personajes odiados (*Vindicación y memorias de don Antonino Reyes* y *Vida de Rosas*), y en su participación política en problemas dolorosos, como el de la cuestión territorial chileno-argentina. Además, Manuel Bilbao tuvo vocación de editor: ayudó a compilar las obras completas de Juan Bautista Alberdi, y se hizo cargo de las de su hermano Francisco Bilbao, que fueron publicadas entre 1865 y 1866. Al frente de ellas va inserta la *Vida de Francisco Bilbao* que es, además, la mejor fuente para conocer la vida de nuestro pensador.

Las *Obras completas* compiladas por Manuel Bilbao ofrecen, por primera vez, una visión integral del proyecto intelectual de su hermano: rescatan los libros mayores del filósofo, pero también lo hacen con textos importantes que se habían quedado sin publicar: el prefacio a la traducción bilbaína de *Los Evangelios,* el discurso *La ley de la historia,* y una de las versiones del escrito indigenista *Los araucanos,* escrito en París.[33]

De esta primera edición de las *Obras completas* se desprende un primer recorte que será heredado en las ediciones del siglo XX. Francisco Bilbao fue un periodista muy activo. Manuel Bilbao elige editar sólo la obra ensayística, con exclusión de casi todos los artículos de periódico, que conforman alredador del

[33] Manuel Bilbao edita *Los araucanos* a partir de un manuscrito de su hermano, que traduce del francés, dándose además la libertad de ampliar algunos temas dejados inconclusos por su hermano y de añadir bibliografía; él creía que este texto había sido escrito en Francia y había permanecido inconcluso e inédito. Hoy, sin embargo, sabemos que el texto sí fue terminado por Bilbao, y que se publicó en Francia: con el título de "Tableaux de l'Amérique Méridionale: Les Araucans, leur foyer, leurs moeurs et leur histoire", apareció en el tomo VIII, pp. 496-522, de *La Revue Indépendante*, dirigida por los socialistas Sand y Leroux. Recientemente Álvaro García San Martin editó esta versión del texto, antes desconocida: Francisco Bilbao, "Cuadro de la América meridional. Los araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia", introd. y ed. de Álvaro García San Martin, trad. de Alejandro Madrid Zan, en *Mapocho,* núm. 70, 2011, pp. 307-362.

70% de la obra completa; sin embargo, es de destacar que Manuel Bilbao no sólo incluye los principales libros y folletos de su hermano, sino también los prólogos de sus traducciones, e incluso la famosa acusación fiscal de *Sociabilidad chilena,* así como la defensa de su hermano. En todo caso, se trata de una edición cuidadosa, aun si fue elaborada por alguien que no tenía la preparación para enfrentarse con problemas de tipo filológico: las transcripciones, en general, son fieles, exceptuando algunos casos en que Manuel Bilbao trabaja con documentos inéditos (en esos casos, el editor no resiste la tentación de "mejorar" el texto); cuando Manuel Bilbao añade comentarios o notas al pie, se preocupa por decir que se trata de intervenciones suyas.[34]

El otro gran editor de Francisco Bilbao es Pedro Pablo Figueroa (1857-1909).[35] De origen humilde, Figueroa estudió primeras letras en el convento de La Merced, en su natal Copiapó, para pasar después a la escuela de la Sociedad de Artesanos, y, finalmente, al Liceo; pero pronto tuvo que dejar los estudios: su padre, modesto comerciante argentino, murió cuando Pedro Pablo tenía apenas 15 años, y el muchacho quedó a cargo, repentinamente, de su familia. Figueroa trabajará, primero, como comerciante, y, después, como periodista, y vivirá en Perú, Argentina y Chile. Pedro Pablo Figueroa es descrito por Cristian Gázmuri como un "entusiasta autodidacta"; a pesar de las deficiencias en su formación, Figueroa persiguió toda su vida la realización de magníficos proyectos intelectuales: el más grande de ellos es su monumental *Diccionario histórico y biográfico de Chile* (4 tomos, 1888-1901), y su complemento, el *Diccionario biográfico de extranjeros en Chile* (1900). A pesar de sus muchos descuidos,

[34] No es, sin embargo, el caso de las nuevas notas al pie a *Sociabilidad chilena*. En ellas no hay indicación de autoría. Sólo una lectura cuidadosa permite ver cuáles de ellas son obra del editor, y cuáles son aclaraciones de Francisco Bilbao.

[35] Sobre Pedro Pablo Figuera, véase C. Gazmuri, *La historiografía chilena (1842-1970),* t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Taurus, 2006, pp. 146-148.

aún no se ha escrito una obra capaz de competir con el *Diccionario* de Figueroa en amplitud y profundidad, y su conocimiento es básico para tratar los temas históricos y políticos más diversos en Chile.[36] Y ello, a pesar de los muchos problemas que rodearon su realización, entre los que deben contarse las penurias económicas, la poca preparación académica, la dificultad para trabajar con fuentes de primera mano y —de manera importante— la actitud clasista de los otros miembros de la "ciudad letrada", que siempre vieron en Figueroa a un advenedizo.[37]

Pero —como dice Domingo Amunátegui Solar— Pedro Pablo Figueroa "no se amilanó". El *Diccionario* tiene evidentes defectos, que son los de toda la obra de Figueroa: errores e inexactitudes en las fechas, en las citas textuales y las referencias bibliográficas; un prodigioso desorden expositivo; aparato crítico descuidado; y un compromiso político constante, digno de elogio, pero que desafortunadamente se traduce en elogios y censuras desmedidas hacia los autores tratados. El incendio de la casa de Figueroa motivó la pérdida de una cantidad importante de materiales de este *Diccionario*, y no sería descabellado pensar que muchos originales de Bilbao se hayan perdido en aquel momento.

[36] Un intento por actualizar y mejorar el diccionario de Pedro Pablo Figueroa es el *Diccionario histórico y biográfico de Chile* de Virgilio Figueroa, que no resiste la comparación con la obra anterior a pesar de ser más riguroso desde el punto de vista académico. José Toribio Medina publicó en 1906 un maravilloso *Diccionario biográfico colonial de Chile*, que se inspira en el de Pedro Pablo Figueroa pero cubre únicamente el periodo colonial, que había sido poco tratado en la obra anterior.

[37] Al respecto, comenta Domingo Amunátegui, *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 229 y 230:

> "La empresa no era de fácil realización. Para llevarla a buen término, necesitaba de la cooperación de centenares de personas, de las mismas que debían figurar en la obra, muchas de las cuales ocupaban elevada situación en la sociedad.
> "El autor era un desconocido para ellas.
> "La mayoría de los literatos a quienes Figueroa pidió datos de su propia vida, se negaron a darlos. Algunos ni siquiera contestaron las cartas del atribulado escritor".

Una buena muestra de esta actitud puede verse en la entrada sobre Pedro Pablo Figueroa en V. Figueroa, *Diccionario histórico y biográfico de Chile,* t. III, Santiago/ Barcelona, 1897-1901, pp. 177 y ss.

La otra gran obra de Figueroa es su edición de las *Obras completas* de Francisco Bilbao, publicadas en cuatro tomos entre 1897 y 1898. El editor se basó en la edición de Manuel Bilbao, pero corrigió algunas erratas (aunque haya añadido otras, propias), y aportó nuevos textos (aunque olvidó incluir algunos que ya habían sido editados por Manuel Bilbao).[38] Además, Figueroa parece haber utilizado el trabajo del intelectual chileno Máximo Cubillos, que habría intentado hacer una nueva edición de las *Obras completas* en la Imprenta Franklin de Santiago en 1876, edición que habría quedado incompleta por razones desconocidas.[39]

[38] Entre los textos nuevos rescatados por Figueroa están los artículos "El desterrado", "El enemigo (los jesuitas)", "Impresiones de un hijo de la Independencia"; las secciones "Bilbao y Castelar", que reproduce la participación de Bilbao en la polémica entre Bilbao, Ignacio Ramírez y Emilio Castelar, y "Argumentación católica", con la participación de Bilbao en la polémica con el padre Ventura; "La expedición de México", que es prólogo a la traducción de Bilbao al libro de Quinet del mismo nombre; las tres cartas de Bilbao a Andrés Bello recuperadas por M. L. Amunátegui en sus *Ensayos biográficos,* y el libro *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito,* que Manuel Bilbao desconocía (en las *Obras completas* cuidadas por este último sólo figura un "Mensaje del proscrito a la nación chilena" de 1854, que Francisco Bilbao no incluyó en su libro de 1853 *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito*).

Sin embargo, esta loable tarea pierde mucho de su valor porque a Pedro Pablo Figueroa se le olvida incluir algunos textos que Manuel Bilbao sí había editado (como el libro *El gobierno de la libertad* y los artículos "Los Araucanos", "Protesta contra el Oriente de Francia", "El presidente Obando, su traición y enjuiciamiento" y "A la juventud brasilera"). Estos descuidos son característicos del trabajo erudito de Figueroa. Además, como dijimos arriba, el editor es muy poco cuidadoso: olvida palabras, introduce otras… Hay un recuento pormenorizado de los textos dejados de lado en ambas ediciones en el apéndice al presente libro.

[39] Pedro Pablo Figueroa, "Prospecto", en Francisco Bilbao, *Obras completas,* Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, t. I, p. vii. La Imprenta Franklin sólo alcanzó a sacar la introducción de esa edición, que reimprime la hecha por Manuel Bilbao. Máximo Cubillos (n. 1843) fue un intelectual chileno que inició su carrera literaria en Mendoza; además de novelista, fue profesor de filosofía y literatura y después vicerrector del Colegio Nacional, así como teórico de la educación popular cercano a los círculos obreros y autor de algunos artículos de tendencia racionalista. Regresó a Chile en 1874. Sobre su obra puede leerse Arturo Andrés Roig, *Mendoza en sus letras y sus ideas,* 2ª parte, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 2005, pp. 34 ss.

Hay mucho que aprender de esta edición: a pesar de no tener una formación académica, Figueroa tenía un olfato maravilloso, que le permitió desarrollar un criterio amplio de edición: no sólo incluyó los libros y folletos de Francisco Bilbao, sino que hizo, además, un primer intento de rescate de sus artículos periodísticos, que parece haberse visto interrumpido por razones enigmáticas conforme el autor editaba los nuevos volúmenes;[40] como Manuel Bilbao, hizo lo posible por recuperar textos inéditos y ofrecer las versiones finales de los textos revisados por Francisco Bilbao antes de morir. A diferencia de Manuel Bilbao, es un transcriptor fiel a la voluntad del autor, y no busca embellecer ni mejorar los textos transcritos: sólo puede censurársele que se equivoca de vez en cuanto, y que, siendo fiel, no es cuidadoso.

Además, Figueroa recuperó muchos textos que habían ido conformando la tradición crítica bilbaína (polémicas, reseñas, estudios biográficos), y los ofreció todos juntos al final del cuarto tomo y a inicios del primero. Esa historia de la crítica que se ofrece junto a los textos bilbaínos abre con el bello capítulo sobre la vida y obra de Bilbao que escribió la viuda de Edgar Quinet como parte de sus *Mémoires d'Exil*.[41] El cariño con que está preparada esta edición se refleja en la disposición editorial

[40] También hay algunos textos bilbaínos inéditos. Siempre que pudo, Figueroa compulsó el manuscrito original, independientemente de que éste ya hubiera sido objeto de edición por parte de Manuel Bilbao: así lo hizo, por ejemplo, en la edición del "Prefacio a los Evangelios", incluido en F. Bilbao, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, pp. 107-117.

[41] Los artículos incluidos en esta sección, que hace la historia de la recepción del pensamiento de Bilbao, son: la mencionada correspondencia periodística entre Juan María Gutiérrez y Augusto Orrego Luco, a propósito de la publicación del libro de Eduardo de la Barra; el capítulo "Francisco Bilbao" del libro *Los oradores chilenos* de J. A. Torres; el capítulo homónimo del libro *El Poncio Pilatos* de J. Félix Rocuant; y, finalmente, el artículo "Bilbao y su doctrina" de Eneas Rioseco, aparecido en el periódico *El trabajo*. Entre los criterios de recopilación, podemos observar que todos son textos breves, y que a veces prolongan polémicas de textos mayores; y que todos los autores recopilados son liberales y favorables a la obra de Bilbao.

de cada tomo, que abre con una dedicatoria o exordio donde se rinde homenaje a un personaje o grupo que ha tenido responsabilidad en la preservación de la memoria de Bilbao;[42] a esta dedicatoria sigue una introducción histórica y temática, en donde se sugieren claves para abordar los textos de ese volumen; después se incluyen los textos de Bilbao, en una ordenación no cronológica; a veces se ofrecen paratextos al final, y se avisa de los posibles contenidos del próximo tomo.

Como complemento a esta edición de *Obras completas,* Pedro Pablo Figueroa publicó en 1894 su exhaustiva *Historia de Francisco Bilbao*, que, como dice en la portada, quiere ser un "estudio analítico e ilustrativo [que sirva] de introducción a la edicion completa de sus publicaciones en forma de libros, de cartas i de artículos de periódicos".[43] En ella, Figueroa compendia la *Vida* escrita por Manuel Bilbao, y además añade datos y textos que parece haber tomado del archivo de Francisco Bilbao, y que hasta ese momento eran desconocidos. Salta a la vista que Figueroa encontró en este archivo muchas cosas que Manuel Bilbao no conocía, lo que permite suponer que Manuel Bilbao no pudo trabajar a detalle en dicho archivo o que el archivo no estaba ordenado de tal manera que Manuel Bilbao hubiera podido aprovecharlo como es debido, sin que estas dos hipótesis sean excluyentes. El formidable desorden de Figueroa produce en el lector del siglo XX un efecto inquietante; y, sin embargo, la *Historia de Francisco Bilbao* es una mina de datos históricos y de intuiciones de lectura.

Como ya dijimos arriba, la práctica totalidad de las ediciones del siglo XX se basan, no en las primeras ediciones de los libros de Francisco Bilbao, sino en las ediciones de *Obras completas* emprendidas por Manuel Bilbao y Pedro Pablo Figueroa. Ninguna de esas dos ediciones de *Obra completas* fue elaborada

[42] El tomo 1 va dedicado "a las sociedades i a las lojias masónicas de chile"; el 2, a Eduardo de la Barra; el 3, a Manuel Bilbao; y el 4, a "la prensa i a los escritores liberales de la república".

[43] Figueroa, *Historia de Francisco Bilbao*... Hay una segunda edición corregida de 1898 a la que no he podido acceder.

con criterios filológicos, y es difícil saber con seguridad cuál texto fue utilizado como base para los casos en que los libros de Bilbao merecieron más de una edición. Se trata, además, de ediciones empobrecidas, que han perdido su carácter de "antologías": Figueroa y Manuel Bilbao copiaron íntegros los prólogos, introducciones y dedicatorias de cada libro, pero no los apéndices con textos de otros autores; los editores del siglo XX pasan por alto la revisión de las primeras ediciones, y pierden así el contenido de dichos apéndices. Los dos editores del siglo XIX alteraron la puntuación,[44] y tuvieron problemas para transcribir los textos, derivados de su poco conocimiento de áreas como el latín o la historia de la filosofía; en su intento por clarificar textos que no terminaban de comprender, introdujeron a veces errores (es, sobre todo, el caso de Figueroa). La confrontación entre primeras ediciones y las *Obras completas* de Manuel Bilbao y Figueroa realizada por el autor del presente libro revela, además, una serie de problemas de orden textual que se presentan sintéticamente en el apéndice de este libro: como hemos dicho, Figueroa es poco cuidadoso en el momento de transcribir los textos; Manuel Bilbao es más cuidadoso, pero no es confiable, pues muestra una preocupante tendencia a alterar los textos de su hermano para "mejorarlos", sobre todo cuando se trata de textos inéditos.[45]

[44] Esto es importante si consideramos que en la puntuación se está jugando la respiración del texto, las apelaciones al cuerpo del lector, y que ello tiene interés, no sólo estilístico, sino además filosófico. La puntuación además habla de la época en que está escrito cada texto, pues Bilbao fue modificando su manera de puntuar conforme avanzaba el tiempo.

[45] La *Vida de Francisco Bilbao* redactada por su hermano Manuel para servir de introducción a las *Obras completas* ha sido, durante un siglo, el libro básico para el estudio de la vida y obra de nuestro pensador. Ella tiene un conjunto de datos que parecían exhibir una enorme precisión. Sin embargo, mis investigaciones y las de Álvaro García han demostrado que una gran cantidad de fechas consignadas en la *Vida de Francisco Bilbao* son incorrectas o se dan de manera aproximada, como puede verse, por ejemplo, en el amplio aparato de notas a nuestra edición del "Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet". Probablemente, Manuel Bilbao trabajó con prisas…

Todos estos problemas se heredan, aunque sea parcialmente, en las ediciones modernas, y también en los estudios que se basan en estas ediciones.[46] Por ello, las interpretaciones de Bilbao hechas por nuestra generación están condicionadas por el texto que pudimos leer. Hasta que no nos hagamos cargo de las mediaciones textuales y verbales que permitirían la apropiación del pensamiento de Bilbao, no estaremos listos para emprender una lectura de su pensamiento.

Con lo dicho hasta ahora basta para el lector no especializado. En el apéndice al presente libro ofrecemos un rastreo cuidadoso de los textos editados por Bilbao, con el objeto de que el investigador con inquietudes filológicas pueda disponer de un marco mínimo para la historia del texto de sus obras.[47]

[46] Lo mismo ha ocurrido en el caso de textos críticos excelentes elaborados en el siglo xx, y cuyos autores no tuvieron la oportunidad de consultar las primeras ediciones (Arturo A. Roig, Oscar A. Kubitz, Estela Fernández, entre otros): en las citas que hacen estos autores del texto bilbaíno podemos ver la transmisión de las dudas, errores y distracciones de los viejos editores. Así, por ejemplo, Estela Fernández habla sistemáticamente de "Coussin" para referirse a Victor Cousin, repitiendo en ello la convención ortográfica de Manuel Bilbao en su *Vida de Francisco Bilbao,* y, al parecer, sin darse cuenta de que "Coussin" es, en realidad, nuestro "Cousin".

[47] Las ediciones del siglo xx toman sus textos de Manuel Bilbao o Pedro Pablo Figueroa, sin advertir las erratas y variantes entre ambas ediciones. Así, por ejemplo, Armando Donoso, en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao* (Santiago, Nascimiento, 1940), utiliza la *Vida de Francisco Bilbao* de Manuel Bilbao para preparar su estudio introductorio, pero sigue a Figueroa en el establecimiento del texto, sin advertir a los lectores de sus fuentes; Alejandro Witker, en su edición de Francisco Bilbao, *El evangelio americano* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988), sigue explícitamente a Figueroa; José Alberto Bravo de Goyeneche, en su edición de *Francisco Bilbao. 1823-1865. El autor y la obra* (Santiago, Cuarto Propio, 2007), sigue a Manuel Bilbao, pero añade los textos rescatados por Clara Jalif y David Sobrevilla… Ninguna de estas ediciones es crítica, pues no se hace cargo del proceso de transmisión del texto.

La filosofía como narración; la historia como narración y filosofía

En el presente libro nos proponemos realizar una lectura cuidadosa de tres textos escritos en la última época de la vida de Francisco Bilbao. Desde nuestra perspectiva, la producción de nuestro autor en esa época gira en torno del problema de la América que, durante un tiempo, el llamará "Latina": de su memoria y su historia. A punto de morir, Bilbao logra construir una perspectiva diacrónica que enmarca los temas que siempre le habían preocupado en la historia colectiva de las comunidades americanas. La lucha por la dignidad humana, el problema de la soberanía, la defensa de la pluralidad étnica y cultural de nuestros pueblos, dejan de ser temas abstractos, y adquieren densidad y profundidad. El presente es un estudio literario que analiza las metáforas y estilos que le permitieron al último Bilbao plantear una filosofía de la historia; desde nuestra perspectiva, esa filosofía de la historia debe pensarse a partir de las reflexiones de Bilbao sobre las poéticas que guían la escritura de la historia y la filosofía. Desde dicha perspectiva, queremos continuar con el diálogo entre estudios literarios e historia de las ideas filosóficas que hemos delineado en las páginas de arriba.

El primer tema que perseguiremos en este libro es la discusión filosófica entablada por Bilbao y sus amigos en torno de lo que podríamos llamar "poética de la historia": qué es la historia, y cómo se construye la historia en cuanto saber; cómo debería narrarse la historia, y cuál es su función social. El problema de fondo es la necesidad de construir un saber histórico capaz de incidir efectivamente en los procesos colectivos de lucha y organización que buscan la emancipación de las sociedades americanas. A partir de ese tema, veremos adelante cómo Bilbao amplía la discusión hacia lo que podríamos llamar "poética de la filosofía": qué es la filosofía en cuanto saber; cuál es su función, y cómo debería *narrarse*; como veremos adelante, el ensayista chileno concebía a la filosofía como un género literario.

Estos tres saberes, que concebimos como separados a partir de la normalización y profesionalización de los mismos ocurrida a principios del siglo XX, son caracterizados por Bilbao como parte del mismo esfuerzo.

Francisco Bilbao se entiende a sí mismo como un pensador imbricado en ese gran movimiento colectivo iniciado en las independencias latinoamericanas y continuado en las luchas populares y artesanales en defensa de la dignidad de la existencia. El chileno no sólo fue uno de los mayores pensadores del siglo XIX latinoamericano, sino también un escritor comprometido, que pudo extraer consecuencias filosóficas del movimiento vivo de la historia, y que encontró en dicho compromiso algunas razones secretas para pensar con mayor radicalidad. En el horizonte de las discusiones que estudiaremos en este libro están los grandes proyectos de humanización de nuestra sociedad iniciados en el siglo XIX, con sus revoluciones sociales y sus proyectos de organización popular. Son las revoluciones las que convocan a pensar la función de la filosofía y de la historia de otra manera, y también, a *escribirlas* de forma distinta. Por ello, su pensamiento interpela. He intentado construir un tono que sea capaz de mantener el rigor académico exigido en un estudio de este tipo, y que sea, sin embargo, lo suficientemente accesible como para mostrar la importancia de dicha interpelación. Estoy convencido de que los problemas planteados por los pensadores estudiados en este libro siguen siendo relevantes el día de hoy.

1.

MUSEO LITERARIO,

PERIODICO SEMANAL DE LITERATURA EN GENERAL. TEATRO Y MODAS.

Buenos Aires, Enero 20 de 1859.

LA LEY DE LA HISTORIA.

Advertencia preliminar. El Liceo Literario nos hizo el honor de nombrarnos uno de sus miembros directores, y de designarnos para abrir sus sesiones doctrinales. El tema qne elejimos para llenar ese objeto, fué la Ley de la Historia, discurso que fué leido en plena y pública sesion, y del cual damos hoy la introduccion á los SS. EE. del Museo Literario.

INTRODUCCION.

I.

Señores:

La historia en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad,—y en su significacion mas filosófica, es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar á la realizacion de un ideal.

El *sujeto* de la historia es la humanidad, como individuo inmortal y solidario al través del tiempo y del espacio. El *objeto* de la historia es la resurreccion del pasado. Sus *medios* son todas las manifestaciones de la vida: las creencias, las instituciones, los códigos, la tradicion, la poesia, los monumentos del arte y de la industria, las costumbres. Su *fin* es señalar el desarrollo ó decadencia, la aproximacion ó alejamiento del ideal. Su *ley* el perfeccionamiento.

Como ciencia es narracion y doctrina. La doctrina es la lógica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion es la memoria.—Podemos pues concretar nuestra definicion diciendo:—LA HITORIA ES LA RAZON JUZGANDO A LA MEMORIA Y PROYECTANDO EL DEBER DEL PORVENIR.

Si hay ley histórica que puede ser deducida del pasado, la humanidad ha vivido lo bastante, para poder apoyar sus deducciones é inducciones.

Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos y doblando el firmamento con sus ideas ó sus Dioses. La Geologia de la historia, cuenta ya capas funerales de generaciones superpuestas, y ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes y organismos de civilizaciones mas perfectas. La astronomia de la historia cuenta tambien firmamentos y dinastias divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria. Nuestra vida presente tiene sus raices en la tumba.—Allí encontraremos las fibras de nuestro ser, las palpitaciones de amor ú ódio, los resplandores del mismo pensamiento, el mismo llanto y las mismas alegrias, el deseo, la aspiracion del infatigable peregrino que, en el *valle de sus lágrimas,* busca el camino del perdido paraiso, ó los sueños de aquella escala de Jacob que llegaba hasta los cielos.—En esa misma tumba tambien se nos espera, con la calificacion de nuestra vida y con la cifra del horario fatal en nuestra frente.

En el valle misterioso que fecunda el Nilo, las series embalsamadas de los muertos, al lado de los vivos y en el seno mismo del hogar, la religion antigua acumulaba. Todo hombre, cada familia, de generaciou en generacion, tenian su lugar designado de antemano. Las momias llevan en jeroglíficos escrita la vida y el destino del que duerme. Los padres, los hijos, vivian en comunion perpétua con las almas de los que ya no son; y es así como la historia individual y social de los Egipcios, coexistió, puede decirse así, con su presente. Y sobre ese inmenso *campo-santo* de la civilizacion antigua, la titànica, inmortal piràmide, reina del desierto, sarcófago de dinastias, elevaba su cúspide astronómica, como antorcha de la inmortalidad en la tierra de los sepulcros.

La historia se nos presenta como Necrópolis, inmensa, evocando diariamente sus muertos al son de las trompetas que convocan al Josaphat de las naciones;—y el historiador y el filósofo, con la medida de la justicia, descubriendo nuevos raudales á la multitud sedienta cuya peregrinacion dirijen, sentenciando á los vivos y à los muertos, descorriendo nuevos horizontes, y levantando las auroras del nuevo eterno sol que debe iluminar á la ciudad futura de la humanidad universal.

II.

La vida de la humanidad, tiene una Ley?—¿Es la historia la consignacion del hecho, ó la demostracion del desarrollo de esa ley? Para resolver este problema, procuremos asentar con claridad sus condiciones.

Todo ser tiene una vida. La vida del planeta que habitamos está escrita en su superficie y sus entrañas, por la mano de los cataclismos y la accion secular de los elementos. Las capas superpuestas de la corteza terrestre, mortajas estupendas que conservan incrustados los vivientes de otro tiempo, fósiles anteriores y contemporàneos à la aparicion del hombre, nos revelan las edades. La tierra ha cavado sus valles y con el empuje de su fuego interno ha levantado esas piràmides que sirven de pedestal al Condor. Ha delineado sus fronteras al Occèano, dibujando el organismo de sus rios. Ha incendiado la inmensa cabellera de sus bosques primiti-

Introducción de *La ley de la historia* (*Museo Literario*, 20 de enero de 1859).

— 274 —

lando que habia sido sorprendido su secreto. Asi fué que, apenas concluyó la cuadrilla condujo á Elisa á su asiento y desapareció silenciosamente.

Elisa le siguió con la vista y creyó haber descubierto en Cárlos el gérmen de una pasion combatida.

(Continuará.)

LA LEY DE LA HISTORIA.

ADVERTENCIA PRELIMINAR.

El Liceo Literario nos hizo el honor de nombrarnos uno de sus miembros directores, y de designarnos para abrir sus sesiones doctrinales El tema que elejimos para llenar ese objeto, fué LA LEY DE LA HISTORIA, *discurso que fué leido en plena y pública sesion.*

INTRODUCCION.

I.

Señores:

La historia en su significacion mas natural, es la exposicion de la vida de la humanidad,—y en su significacion mas filosófica, es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar á la realizacion de un ideal.

El *sujeto* de la historia es la humanidad, como individuo inmortal y solidario al través del tiempo y del espacio. El *objeto* de la historia es la *resurreccion* (1) del pasado. Sus *medios* son todas las manifestaciones de la vida; las creencias, las instituciones, los códigos, la tradicion, la poesia, los monumentos del arte y de la industria, las costumbres. Su *fin*, es señalar el desarrollo ó decadencia, la aproximacion ó alejamiento del ideal Su *ley* el perfeccionamiento.

Como ciencia es narracion y doctrina. La doctrina es la lógica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion es la memoria.—Podemos pues concretar nuestra definicion diciendo:—LA HISTORIA ES LA RAZON JUZGANDO AL PASADO Y PROYECTANDO EL DEBER DEL PORVENIR.

Si hay ley histórica que puede ser deducida del pasado, la humanidad ha vivido lo bastante, para poder apoyar sus deducciones é inducciones.

Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos y poblando el firmamento con sus ideas ó sus Dioses. La Geologia de la historia, cuenta ya capas funerales de generaciones superpuestas, y ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes y organismos de civilizaciones mas perfectas. La astronomia de la historia cuenta tambien firmamentos y dinastias divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria. Nuestra vida presente tiene sus raices en la tumba.—Allí encontrarémos las fibras de nuestro ser, las palpitaciones de amor ú ódio, los resplandores del mismo pensamiento, el mismo llanto y las mismas alegrias, el deseo, la aspiracion del infatigable peregrino, que en el *valle de sus lágrimas*, busca el camino del perdido paraiso, ó los sueños de aquella escala de Jacob que llegaba hasta los cielos.—En esa misma tumba tambien se nos espera, con la calificacion de nuestra vida y con la cifra del horario fatal en nuestra frente.

En el valle misterioso que fecunda el Nilo, las séries embalsamadas de los muertos, al lado de los vivos y en el seno mismo del hogar, la religion antigua acumulaba. Todo hombre, cada familia, de generacion en generacion, tenian su lugar designado de antemano. Las momias llevan en geroglíficos escrita la vida y el destino del que duerme. Los padres, los hijos, vivian en comunion perpétua con las almas de los que ya no son; y es asi cómo la historia individual y social de los Egipcios, coexistió, puede decirse asi, con su presente. Y sobre ese inmenso *campo-santo* de la civilizacion antigua, la titánica, inmortal pirámide, reina del desierto, sarcófago de dinastías, elevaba su cúspide astronómica, como antorcha de la inmortalidad en la tierra de los sepulcros.

La historia se nos presenta como Necrópolis, inmensa, evocando diariamente sus muertos al son de las trompetas que convocan al Josaphat de las naciones;—y el historiador y el filósofo, con la medida de la justicia, descubriendo nuevos raudales á la multitud sedienta cuya peregrinacion dirijen, sentenciando á los vivos y á los muertos, descorriendo nuevos horizontes, y levantando las auroras del nuevo eterno sol que debe iluminar á la ciudad futura de la humanidad universal.

II.

¿La vida de la humanidad, tiene una Ley?—¿Es la historia la consignacion del hecho, ó la demostracion del desarrollo de esa ley? Para resolver ese problema, procuremos asentar con claridad sus condiciones.

Todo ser tiene una vida. La vida del planeta que habitamos está escrita en su superficie y sus entrañas, por la mano de los cataclismos y la accion secular de los elementos. Las capas superpuestas de la corteza terrestre, mortajas estupendas que conservan incrustados los vivientes de otro tiempo, fósiles anteriores y contemporáneos á la aparicion del hombre, nos revelan las edades. La tierra ha cavado sus valles y con el empuje de su fuego interno ha levantado esas pirámides que sirven de pedestal al Condor. Ha delineado sus fronteras al Océano, dibujado el organismo de sus rios. Ha incendiado la inmensa cabellera de sus bosques primitivos, para preparar un terreno, depositar la hulla, y elaborar una atmósfera adecuada á la respiracion del hombre;—y siempre abrasada por el sol, como la antigua Cibeles el pan y el vino, la flor y el metal de su unicornio magnífico derrama.

Penetrando en las regiones del pensamiento, encontraréis en ellas la raiz indispensable de la historia.—No hay historia sin memoria.—Apenas queremos inmovilizar un instante presente—ya es pasado.—El presente es un momento renovado que se desliza en la conciencia arrebatado por la fatalidad del tiempo, como una centella que atravesará la creacion por la fuerza infinita proyectada.—Pensar el presente es ya perseguir un pasado.—Pero el futuro inagotable superpone los elementos de esa hoguera, que los seres forman para satisfacer el hambre insaciable del abismo, y elevar el himno imperecedero de la vida en holocausto al infinito.

El hombre mismo no podria tener conciencia de suyo, sin la memoria.—La conciencia de la identidad de nuestro ser, no podria existir sin el recuerdo. De lo cual puede rigorosamente deducirse, que la historia es el elemento necesario para tener conciencia de la identidad humana al través del tiempo y del espacio;—el elemento anterior del progreso, porque sin conciencia de la vida pasada no tendriamos conciencia de la hora que vivimos;—y que todo lo creado, todo lo finito, por el hecho solo de existir, está sometido á la ley de sucesion ó desarrollo.

Lo creado puede ser dividido en dos categorías: Seres sin

(1) *Resurreccion.*—Esta palabra es del Sr. Michelet.

— 275 —

conciencia y seres con conciencia.—Entre la materia y el espíritu aparecen los seres intermediarios, que viven en las fronteras de la organizacion y de la libertad.

La creacion material se desarrolla.—El génesis eterno no ha cesado.—En el elaboratorio del espacio, el telescopio en alas de la razon, ha sorprendido la formacion de nuevos mundos y todos los dias pueden repetirse aquellas palabras sacramentales de la Biblia:—«*El espíritu de Dios es llevado sobre las aguas del abismo*», incubando perpétuamente los gérmenes inagotables de la floresta indefinida de los cielos. Hierve la inmensidad, agitada por la mano del Eterno, brotando universos y sistemas, como estrofas centellantes de la epopeya de la creacion. La creacion es el ensayo que tiende á reproducir en la variedad existente y futura de todos los seres imaginables, la idea del infinito que á todos los comprende y que todos no alcanzan á agotar.—Es por esto que la creacion no puede cesar.—Una ley de destruccion, conservacion y desarrollo la precipita hácia un ideal que ignora. Lo prosigue sin conciencia en las órbitas de los astros, en el organismo de los átomos, en la intususcepcion del árbol, en la atraccion de las moléculas, en los instintos animales;—¿y creeriamos que la humanidad lanzada en una progresion de luz divina, para ser la conciencia del mundo inferior, careciese de fin providencial?—No, señores.—Tal suposicion seria consignar la anarquia, como un legado impuesto á lo mas elevado en la série de los organismos conocidos.

Si la humanidad tiene un fin,—la *Historia tiene una ley.*

FRANCISCO BILBAO.

(Fin de la introduccion.)

LA SEMANA SANTA

No siempre es un mal, esto de estar fastidiado.

Si al presente tuviera yo algo que me llamára la atencion, de cierto que ni por la imaginacion se me pasaria la idea de ponerme á escribir.

La inaccion tiene tambien sus ventajas.

Sin el cansancio, no se notaria el descanso ni vice-versa.

Es por eso que muchas veces he pensado que si el hombre no diera trégua al trabajo, jamás trabajaria.

No me detendré á probar que lo que acabo de decir no es una paradoja, sin embargo, de que se le parece mucho.

He tomado la pluma guiado por cierto instinto que tengo de escribir cuando estoy fastidiado, y lo que en las actuales circunstancias me ha parecido mas digno de ser objeto de un artículo de diario, es la Semana Santa que concluye.

Nadie crea que pienso disertar sobre la solemnidad del recuerdo histórico que las fiestas de estos dias representa.

Ya he declarado que mi solo objeto es matar el tédio que me acosa, y como para eso no es necesario remontarse á los buenos tiempos en que la muerte de Cristo aconteció, pido permiso para hablar de la Semana Santa, solo bajo su punto de vista profano.

Parece cosa de broma, pero lo cierto es, que apesar del fanatismo religioso de nuestra poblacion, no hay fiesta de iglesia que no tenga su lado de mundano.

Agregaré á esa, otra consideracion: por muy distintas que sean las fiestas, siempre el lado profano es el mismo. Jamás deja de ser el lujo.

Digo que es el lujo porque en el lujo entra tambien el escote de las niñas, que desean lucir en los templos lo que generalmente esconden en la sala.

A propósito de esto, si Fray Gerundio que hablando de los teatros de Paris, dice que allí la señora mas vestida es la que está mas desnuda, se presentára en una de nuestras iglesias en Sábado Santo, no contaria cosas distintas de nuestras bellas.

Aun, lo declaro sin rubor, me agrada mucho una muger escotada, y no seré yo quien aconseje á ninguna que se vista de cuello.

Bajo este aspecto nuestros templos han estado admirables.

Parece que el sexo hermoso hubiera sido citado para rivalizar en un certámen donde las armas consistieran en la belleza, la gracia y el lujo combinados.

¡Cuánto siento en este instante no ser muger!

Entonces describiria con propiedad y precision la elegancia, la gracia, y el misterioso atractivo de una Julia que se habia engalanado con el color de la flor que la simboliza—violeta.

Entonces rendiria mi concienzudo homenaje á una niña que todavia no ha empezado á usar el trage largo, pero que rivaliza ventajosamente con las mas galanteadas de nuestras bellas, herencia que acaso recibe de la muger de quien es nieta.

Entonces reseñaria con facilidad los adornos (menos brillantes que ella, por cierto) de otra linda niña que lleva el poético nombre de la heroina del célebre drama de Garcia Gutierrez, y de la victima del *Estudiante de Salamanca.*

Entonces....

Acabo de apercibirme de una cosa.

Entonces no hubiera hecho nada de lo que acabo de decir.

Una muger no elogia á las otras; y es probable que si yo lo fuera no lo haria tampoco.

Es sensible que nosotros los hombres no podamos describir los trages del bello sexo.

A lo menos, por mi parte, me hallo legalmente impedido.

Si me pusiera á describir trages es muy de suponerse que estamparia en el papel mas de una tontera.—Verdad es que en esto no iria del todo contra mi esencia; pero como en este caso lo haria á sabiendas, y nunca delinco de ese modo, me resuelvo á callar.

En su conjunto, la gente que ha llenado las iglesias presentaba un brillante aspecto.

Si es que á Cristo le agradaba lo bello, Montevideo en esta Semana Santa se ha portado *comme il faut* con él.

La Plaza de la Constitucion tambien se ha hallado concurridísima, por la gente elegante que salia sofocada de la Matriz á tomar el aire fresco de ese lindo paseo.

Las músicas fúnebres que en las noches del Jueves y Viérnes nos hicieron oir sus notas dulcemente melancólicas, han tenido no poca parte en la solemnidad que imprimen los pueblos católicos á estas fiestas.

En cuanto al sexo feo nada diré, porque pertenezco (y no poco) al número de los que lo componen y no quiero si digo, por ejemplo, que se ha mostrado muy elegante, que nadie me acuse de parcialidad.

Concibo perfectamente que el lector se haya aburrido al pasar la vista por estos últimos renglones.

Aquí vendria bien dar la razon de esa concepcion.

Pues bien, por ir contra los que asi piensan (adviértase que voy contra mí) no la doy.

Es una inclinacion fatal la mia.

Siempre que estoy fastidiado, me pongo á escribir, y siempre concluyo diciendo: me fastidio.

JOSÉ MANUEL.

Introducción de *La ley de la historia* (*La Aurora*, 1 de mayo de 1863).

1. LA POÉTICA DE LA HISTORIA: ENTRE NARRACIÓN Y FILOSOFÍA

Francisco Bilbao y "La ley de la historia"

¿A partir de qué momento dejó de ser la historia un género literario? ¿Y cuáles eran las relaciones que los pensadores del siglo XIX establecían entre la historia y la filosofía? Estas preguntas, que parecerían revestir sólo un interés académico, nos llevarán a algo que, para esos pensadores, era todavía más importante: ¿qué justifica hacer historia en países como los nuestros? ¿Y cuál es la función de la historia y la filosofía en el marco de las luchas sociales? Por tanto, ¿cómo *deberíamos* practicarlas hoy, cuando la transformación de nuestra sociedad sigue imponiéndose como deber ineludible?

Para acercarnos a esas preguntas, trabajaremos a detalle un discurso leído en voz alta por Francisco Bilbao en el año de 1858. Su nombre es *La ley de la historia*. Aunque Manuel Bilbao lo señaló como "inédito" al integrarlo en su edición de las *Obras completas* de su hermano, Alberto Varona suponía que el texto podría haber sido publicado como folleto.[1] El ensayo fue leído

[1] Véase la nota de M. Bilbao en F. Bilbao, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, t. I, p. 137. Alberto Varona, siempre cuidadoso, indicó en su bibliografía final que *La ley de la historia* podría haber sido publicado de manera individual, pero tampoco pudo encontrar la primera versión de este texto (véase A. Varona, *Francisco Bilbao, revolucionario de América,* Panamá,

en voz alta un año después de la llegada de Bilbao a Buenos Aires. A finales del año anterior, según nos cuenta la viuda de Edgar Quinet, el filósofo chileno había visto a una mujer ahogándose en el Río de la Plata; se había lanzado a salvarla, y el esfuerzo le había roto los vasos pulmonares. *La ley de la historia* fue escrita un año después del inicio de una enfermedad que lo llevará a la muerte. Para Bilbao, fue una época de enorme felicidad: el filósofo chileno se reencontró con el amor de toda su vida, Pilar Guido Spano; discutió públicamente los problemas de unitarios y federales, y alcanzó un éxito enorme, al grado de ser objeto de una campaña difamatoria en los textos de Sarmiento. Se involucró febrilmente en la prensa de la época. Entró a la masonería (después polemizaría con los masones por lo que él veía como un apoyo acrítico a la invasión francesa en territorio mexicano). Se hizo entusiasta partícipe de causas perdidas, poco provechosas para una persona que persiguiese una vida de renombre: fundó un comité de apoyo a los exiliados paraguayos, aunque después fuera uno de los pocos intelectuales que manifestarían su enojo ante la invasión argentina al Paraguay; utilizó su influencia para volverse una especie de "cónsul de los chilenos peones"[2] que trabajan en Argentina: intercedía para eximirlos de la leva…[3] "La juventud me buscaba", le dice

Ediciones Excelsior, 1973). Tampoco he encontrado noticia de ello en las publicaciones que conozco. La introducción de este texto, cuyo facsímil reproduzco en el presente libro, se publicó en el *Museo Literario* de Buenos Aires (1859) y en la *Aurora* de Montevideo (1863). Ambas publicaciones reproducen un texto ampliamente corregido respecto del publicado por Figueroa y M. Bilbao: se trata, como en *Boletines del espíritu*, de una nueva versión.

[2] F. Bilbao, "Apuntes cronológicos", en D. Amunátegui Solar, *Bosquejo histórico de la literatura chilena*. Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, p. 116.

[3] Como ha señalado Álvaro García San Martín, el 8 de septiembre de 1858, es decir, dos meses antes de la lectura de *La ley de la historia,* Bilbao había decidido abandonar la redacción del diario *El Orden*; asimismo, el 25 de noviembre del mismo año, es decir, poco tiempo después de la lectura del mismo discurso, Bilbao fundará y redactará el diario *El Grito Paraguayo*. El 1857, el año anterior a éste que reseñamos, Bilbao había fundado y dirigido su fundamental *Revista del Nuevo Mundo,* y en 1859 comenzará a hacerse cargo de *El Nacional*

a su amigo Miguel Luis Amunátegui en los *Apuntes cronológicos*, que integran parte de una famosa carta de 1862 en donde el autor hace su biografía intelectual. A Bilbao por fin se le vuelve a dar la oportunidad de dar un magisterio moral.

El texto que vamos a leer figura entre los muchos momentos en que Francisco Bilbao se dirigió a esa "juventud". Como dice la nota al pie con que Manuel Bilbao encabeza su edición, se trata de un "discurso leido al abrir sus sesiones el Liceo Argentino de Buenos Aires en noviembre de 1858".[4] Y sí: como veremos a lo largo de este libro, *La ley de la historia* es un texto hecho para leerse en voz alta; desde el punto de vista estilístico, está atravesado por una retórica donde cuerpo, ritmo y entonación se vuelven lugares donde los argumentos se forman y transmiten. Su carácter pedagógico exige una manera clara de exponer, que no impide el abundante uso del paralelismo sintáctico y semántico, así como las repeticiones de palabras. Más que una mera conferencia, se trata, como dice la nota, de un "*discurso*", con alto nivel filosófico. Probablemente, *La ley de la historia* tuvo sólo retoques

---

Argentino, diario oficial de la Confederación Argentina en Paraná. Estamos, pues, en la mitad justa de un periodo de tres años marcado por la intensa militancia federalista de Bilbao y su estrecha colaboración en distintos proyectos editoriales. Véase A. García San Martín, "Noticia. Francisco Bilbao y la conferencia sobre la filosofía de la historia del Nuevo Mundo", en *Archivos. Revista de Filosofía,* núms. 6-7, 2011-2012, p. 255.

[4] F. Bilbao, "La lei de la historia", en *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 130-165; la cita, p. 130. A partir de ahora, citaremos *La ley de la historia* como "*LH*", seguido del número de página; marcamos con corchetes nuestras adiciones y correcciones al texto editado por Figueroa, que en general es más descuidado que el de Manuel Bilbao, pero exhibe la cualidad de no estar contaminado por las frecuentes intervenciones a las que el hermano de Francisco era aficionado. Cuando sea necesario aclarar algún problema de transcripción, confrontaremos el texto editado por Figueroa con el de Manuel Bilbao ("La ley de la historia", en Francisco Bilbao, *Obras completas,* ed. M. Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, t. I, pp. 137-168). Hay marcas en el texto que especifican quiénes son estos oyentes: su parte final apela a la "juventud" que lo escucha a unirse al trabajo que les queda para mejorar la vida de los americanos. Sobre la historia del Liceo de Buenos Aires hablaremos brevemente más adelante.

menores a la hora de preparar su versión final; en todo caso, esa posible revisión preservó (¿o más bien re-creó?) el carácter oral que habría tenido el texto en su lectura en voz alta: incluso conserva (o, más bien, recrea) las marcas apelativas al público, que abren el texto con un "señores" y se repiten a lo largo de toda la obra; en la parte culminante del discurso, que elabora la crítica a la narrativa filosófica del catolicismo, los "señores" se multiplican. Estas breves notas sobre la poética de *La ley de la historia* serán desarrolladas a cabalidad en los párrafos siguientes. Mostraremos que en *La ley de la historia* no hay sólo un ritmo sonoro, sino un ritmo conceptual; y ese ritmo de las ideas se revela fundamental a la hora de leer el texto.

Pero antes de iniciar nuestra lectura, debemos llamar la atención sobre algunos datos de contexto que son fundamentales para la interpretación de este discurso. La pista que expondremos fue señalada por primera vez por Oscar A. Kubitz, y después fue perseguida con éxito por Alberto Varona y, sobre todo, por Álvaro García San Martín, en un estudio excelente que sirvió de introducción a su edición de este texto.[5] Se trata del intento sugerente de situar a *La ley de la historia* en el marco de

[5] O. A. Kubitz, "Francisco Bilbao's *Ley de Historia* in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, junio de 1960, pp. 487-502; García San Martin, *op. cit.* Parece que el estudio de Kubitz inspiró dos más de Frank MacDonald Spindler, especialista en Montalvo y gran conocedor de la 'historia de la recepción' de Lamennais en los pensadores latinoamericanos: "Lamennais and Montalvo: An European Influence upon Latin American Political Thought", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, núm. 1, enero-marzo de 1976, pp. 137-146, y "Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, núm. 3, julio-septiembre de 1980, pp. 487-496, que tiene un útil análisis del *Lamennais* de Bilbao. Como puede verse en Kubitz, *op. cit.*, p. 487, n. 1, esa obra, a su vez, sigue el camino de investigación iniciado por William Rex Crawford, quien publicó en 1944 un estudio pionero sobre la historia del pensamiento latinoamericano y ayudó a que la obra de Bilbao fuera conocida por el público filosófico sajón. Véase *A Century of Latin-American Thought,* Harvard, 1944 (hubo segunda edición, de 1961; yo utilicé la traducción española, de 1966). Nada más aparecer, esa obra fue reseñada agriamente por José Gaos y Edmundo O'Gorman. Por cuestiones de espacio, no podemos comentar esa polémica a detalle.

los debates entre Bilbao y Sarmiento, que, a su vez, son eco de las grandes discusiones del siglo XIX latinoamericano en torno del estatuto epistemológico de la historia y de su función social. Ello tiene interés en la medida en que *La ley de la historia* intenta llevar la discusión sobre el valor filosófico de la historia más allá de los debates liberales sobre el "progreso", la "libertad" y la "civilización" en cuanto motores de la historia. En su discurso, Bilbao intentará elaborar una perspectiva filosófica que dé cuenta de los anhelos de los pueblos y colectividades que, viviendo en el margen de ese "progreso" y esa "civilización", guardan la memoria de sus luchas y se organizan para dignificar su vida.

El Liceo Argentino y el Ateneo del Plata

El Liceo Argentino es, en realidad, una escisión de otra importante asociación literaria: el Ateneo del Plata, que se constituyó el 20 de junio de 1858 bajo la iniciativa del uruguayo Heraclio C. Fajardo, quien había llegado a Buenos Aires a comienzos del mismo año con la intención de reunir en torno suyo a los literatos más importantes de ambos lados del Río de la Plata. Álvaro García San Martin ha rescatado los estatutos de esta importante institución, así como los textos periodísticos de Bilbao que dan fe de las primeras sesiones: por ellos sabemos que en la tercera reunión, al momento de elegir a la mesa directiva, se acordó que Juan María Gutiérrez sería el presidente de la asociación. También tenemos la lista de sus miembros honorarios: Domingo Faustino Sarmiento, Bartolomé Mitre, José Mármol, Francisco Bilbao, Juan Carlos Gómez, Valentín Alsina, Luis Domínguez, Alejandro Magariños Cervantes, Miguel Cané, José María Cantilo, Carlos Tejedor, Hilario Ascasubi, Guillermo Rawson, Félix Frías, Juan María Gutiérrez, Nicolás Calvo, Julio Herrera y Obes, Francisco A. de Figueroa, Marcelino Ugarte, Eduardo Acevedo Díaz, Dalmacio Vélez Sarsfield, José Barros

Pazos, Vicente Fidel López y Juan Bautista Alberdi.[6] Están allí casi todos los literatos importantes de la región, incluyendo a la mayoría de los sobrevivientes de la Generación de 1837.

La ley de la historia nació como un grito de combate. La asociación cuya historia estamos reseñando fue herida de muerte por los demonios de la política antes incluso de haber iniciado funciones. En la reunión del 11 de julio fue propuesta la candidatura de Nicolás Calvo, quien era redactor de *La Reforma Pacífica* y uno de los pocos intelectuales interesados en el diálogo entre el gobierno de Buenos Aires y la Confederación. Ello llevó a una acalorada discusión sobre el valor literario de la obra de Calvo, y a que la fracción unitaria del Ateneo del Plata iniciara una maniobra para hacerse del control de dicha asociación. A fines de julio, un grupo indignado de escritores decidió renunciar al Ateneo. Entre ellos se encontraban el inspirador del proyecto, Heraclio C. Fajardo; probablemente, también estarían los que luego serían nombrados jurado en el premio literario convocado por la asociación que nacería de la escisión del Ateneo: nos referimos a Juan María Gutiérrez, Miguel Cané y Francisco Bilbao, quien además daría el discurso con que iniciaría funciones el futuro Liceo Literario.

El desgarramiento del país desgarraba, también, la literatura. La lucha por el poder simbólico destruía los intentos por reunir en una sola organización a los intelectuales argentinos. La sesión inaugural del Ateneo del Plata, prevista para el 1º de agosto, no pudo llevarse a cabo. Ella debería retrasarse hasta el 11 de septiembre. En esa sesión, Sarmiento leyó públicamente un discurso sobre el modo de escribir la historia desde el punto de vista americano. Ese texto es, al mismo tiempo, una reivindicación

[6] Según la prensa, Mármol y Domínguez dirigirían la sección de poesía de la asociación; Cané y Tejedor, la sección de prosa; Sarmiento y Frías estarían encargados de la de historia, y Mitre, Gómez, Magariños Cervantes, Barros Pazos y Bilbao integrarían su comisión censora. Para difundir los trabajos del Ateneo, Heraclio Fajardo creó un periódico literario llamado *El Estímulo,* que desapareció después de su número 6. Véase García San Martin, *op. cit.,* pp. 257-259.

orgullosa del papel rector que le debe tocar a esos intelectuales en la dirección de la vida pública.[7] Bilbao y sus amigos ya estaban preparando su respuesta, y en ella reivindicarían el derecho de los *pueblos* para hacer su historia, a despecho de las opiniones que los eruditos e intelectuales pudieran tener de esos derechos. El 13 de octubre del mismo año tuvo su primera sesión el Liceo Literario, organización nacida del grupo que desertó del Ateneo del Plata. A decir de sus fundadores, el Liceo Literario buscaba recuperar el proyecto original de dicho Ateneo que —en opinión de los que de él se separaban— se había convertido en "instrumento político del grupo gobernante de Buenos Aires, cuyas figuras representativas integraban la mayoría de su directiva".[8]

En la sesión inaugural del Liceo, Bilbao dio lectura al discurso que venimos reseñando.[9] Kubitz fue el primero en señalar que *La ley de la historia* es, en realidad, una respuesta desafiante al que Sarmiento había presentado en el Ateneo unas semanas atrás. Al mismo tiempo, como señalaron escritores de la época como Diego Barros Arana y José Victorino Lastarria, *La ley de la historia* es un texto en que resuenan las palabras y deseos de varias generaciones empeñadas en la discusión de la historia en cuanto género literario y forma de filosofía: sobre todo, en el texto está presente el gran debate que, en la juventud de Bilbao, había enfrentado a dos de sus grandes maestros: Andrés Bello y José Victorino Lastarria. Al responderle a Sarmiento, Bilbao invoca las respuestas de toda una tradición intelectual, cuyas expresiones serán reformuladas desde las primeras páginas del mencionado discurso.[10]

[7] Aunque Kubitz no da la ficha exacta del texto, se trata de D. F. Sarmiento, *Espíritu y condiciones de la historia en América. Memoria leída el 11 de octubre de 1858 en el Ateneo de la Plata,* Buenos Aires, Imprenta Argentina de "El Nacional", 1858, cuya primera edición he podido consultar gracias al programa de digitalización de folletos latinoamericanos de la Universidad de Harvard.

[8] Varona, *op. cit.*, pp. 231-232.

[9] García San Martín, *op. cit.,* pp. 260-262.

[10] Como dijo Alberto Varona, este enfrentamiento entre Bilbao y Sarmiento en realidad está continuando una pelea que comenzó en Chile, décadas antes de

Comenzaremos ahora la lectura de *La ley de la historia.* Primero nos esforzaremos por captar el *gesto* presente en una cierta elección estilística: señalaremos las figuras que ayudan a que el pensamiento de Bilbao se presente con un cierto ritmo, y dibujaremos el tipo de *experiencias del pensar* a las que se convoca en esas figuras. Vera Yamuni lo dijo hace tiempo en un libro que hoy es poco conocido: el pensamiento latinoamericano se distingue por su uso de formas estéticas, que tienen por fin crear una experiencia que se desenvuelve dinámicamente conforme el lector avanza en la lectura; en lugar de ofrecer un pensamiento ya pensado, nuestros ensayos y discursos escenifican la actividad de un *pensar*, una voz ficcionalizada que se presenta ante sus lectores en el ejercicio continuo de una actividad. Para Yamuni, por ello, el estudio de nuestros textos filosóficos debía desarrollar, como mediación metodológica, una *fenomenología de la expresión*, que diera cuenta de las vivencias creadas en ciertos usos de la lengua. Ésa es la perspectiva que seguiremos aquí: iremos mostrando cómo las expresiones provocan la aparición de ciertas experiencias, que, a su vez, permiten el desarrollo de una reflexión de tipo filosófico.[11]

la fundación del Ateneo del Plata, cuando Sarmiento colaboró sin ambages en la campaña difamatoria contra Bilbao, su antiguo amigo, tras la publicación de *Sociabilidad Chilena*; la pelea continuó en 1850, cuando Sarmiento se convirtió en uno de los escritores en apoyar la represión de la Sociedad de la Igualdad; desembocó en las agrias polémicas entre unitarios y federales tras la llegada de Bilbao a la república argentina, y tiene un último conato en el discurso que vamos a revisar.

[11] Véase María del Rayo Ramírez Fierro, "Vera Yamuni, filósofa del pensamiento de lengua española", en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía,* núm. 3, 2006, pp. 19-29.

El arte del paralelismo: la vida en tensión con su sentido

La ley de la historia comienza de la siguiente manera:

> Señores:
>
> La historia, en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad, i en su significacion mas filosófica es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal (*LH* 130).[12]

El pensamiento de Bilbao está estructurado en una serie de tensiones; muchas se resuelven dialécticamente, mientras que otras quedan como oposiciones irresolubles.[13] Entre estas tensiones, sobresalen las que estructuran su pensamiento sobre la historia. Estas sí se resuelven dialécticamente: toda la primera parte de *La ley de la historia* está organizada en proposiciones paralelas en tensión una con la otra; esa tensión sólo puede captarse si *escuchamos* el pensamiento, además de leerlo en voz baja; si vamos al ritmo del lenguaje, para ir de allí al ritmo que estructura la tensión del pensamiento.

A menudo, esa tensión aparece bajo la forma de *paralelismos*: frases que hacen eco de otras frases, a veces a través de una construcción sintáctica parecida que invita a leerlas 'en serie', una a partir de la otra.[14] Este procedimiento, que es común en

[12] Nótese el paralelismo sintáctico de las dos proposiciones, que invita a leer una a partir de la otra ("en su significacion mas… es…", "en su significacion mas… es…").

[13] Para una posición diferente, véase C. Jalif*, Francisco Bilbao y la experiencia libertaria...* Por resolución dialéctica no queremos decir que las tensiones en el pensamiento bilbaíno se resuelvan en una síntesis, a la manera hegeliana, sino que los conceptos en que esas tensiones se estructuran entran en un juego dialógico que pide que cada uno sea leído a partir del otro.

[14] El *paralelismo* es una figura común a la literatura de todos los tiempos (D. Alonso, "Teoría de los conjuntos semejantes", en D. Alonso y C. Bousoño, *Seis calas en la expresión literaria española*, Madrid, Gredos, 1963, pp. 64 y 65). Pero es también la marca distintiva de la poesía bíblica, que se organiza en una

la literatura bíblica y en la de transmisión oral y oralizada, le da a *La ley de la historia* ritmo y movimiento.

Las primeras frases del texto se mueven rítmicamente, como un oleaje: “en su significación… en su significación…”; “más natural… más filosófica…”. El ritmo es más perceptible si el texto se lee en voz alta. De hecho, fue escrito para leerse de esa forma. Quizá ese movimiento de oleaje se perciba más fácilmente si comparamos el párrafo citado con otro texto, que viene de épocas muy distintas pero está construido utilizando el mismo procedimiento:

> Jehová me ha dicho:
> Mi hijo eres tú; Yo te engendré hoy.

---

presentación sucesiva y paralela de frases, palabras y pensamientos que se corresponden unos con otros, de verso a verso (paralelismo externo) o de verseto a verseto (paralelismo interno). La clasificación más común en los manuales de poética bíblica, de fuerte sabor hegeliano, dice que los elementos en correspondencia pueden ser repetidos (paralelismo sinonímico), contrastados (paralelismo antonímico) o prolongados (paralelismo sintético o formal). Este paralelismo de tipo semántico además se refuerza por paralelismos sonoros, sintácticos y gramaticales (véase V. Morla, “La poesía hebrea y el salterio” en *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 312 y 323, y el artículo de M. Alvar citado en bibliografía). Como ocurre con la rima o la aliteración en otros sistemas poéticos, en la poesía bíblica el paralelismo opera como “a convention of linguistic ‘coupling’ that contributes to the special unity and to the memorability (literal and figurative) of the utterances, to the sense that hey are emphatic, balanced and elaborated kind of discourse […]” (R. Alter, *The Art of Biblical Poetry,* [s.l.], Basic Books, 1985, p. 9). Como apunta Alter, la postura racionalista detrás de la teoría clásica del paralelismo, según la cual el recurso diría con palabras diferentes ‘un mismo’ pensamiento, ya fue atacada por Herder: más que de sinonimia en sentido estricto, debería hablarse de intensificación; los miembros paralelos se dan fuerza el uno al otro, se elevan, se particularizan y definen; expanden su sentido al permitir que uno se lea a partir del otro. Este procedimiento de correspondencias ha mostrado ser particularmente útil en la lectura teológico-literaria de exégetas cristianos (como H. Gunkel y G. von Rad) y judíos (como James A. Kugel, quien ha llegado, incluso, a postular que toda la Biblia está estructurada en un *continuum* rítmico de paralelismos en donde se anula la distinción entre poesía y prosa).

> Pídeme, y te daré por heredad las gentes, Y por posesión tuya los términos de la tierra.
> Quebrantarlos has con vara de hierro: Como vaso de alfarero los desmenuzarás.
> Y ahora, reyes, entended: Admitid corrección, jueces de la tierra.
> Servid á Jehová con temor, Y alegraos con temblor
> (Salmo 2, 7-11, trad. Reina-Valera)

Aunque los contenidos no sean los mismos, la organización de las palabras utiliza recursos parecidos. Casi toda la Biblia está escrita así: cosas que parecen similares se dicen varias veces, utilizando un procedimiento que repite palabras, sonidos y estructuras sintácticas. Como dice Robert Alter, este procedimiento produce "cierto sentimiento de énfasis que es satisfactorio tanto para el hablante como para su audiencia, y que viene de decir la misma cosa dos veces, con articulaciones agradablemente balanceadas".[15] Y es que, en realidad, nada de lo que se repite está dicho de la misma manera: en el fragmento de poema que acabamos de citar, "mi hijo eres tú" se convierte en "yo te engendré hoy", una frase donde lo general se hace íntimo, el acto de engendrar queda puesto de manifiesto, y el mismo nacimiento gana en intensidad y detalle, pues ha ocurrido "hoy". Además, la segunda frase del poema está explicando la primera: añade detalles que la primera no tenía, al tiempo que vuelve más intenso el pasaje. Así también, en otros paralelismos del mismo poema, los términos dicen cosas que se complementan unas a otras: el hijo de Dios será heredero de "la tierra", pero también de "las gentes" que la habitan; "servir" es la otra cara de "alegrarse", de la misma manera que "temor" es la otra cara de "temblor"…

En el párrafo que citamos de *La ley de la historia*, el paralelismo estructura las palabras que siguen al "señores" inicial. Aquí hay, por un lado, una "significación más natural" de la his-

[15] "…Some satisfying feeling of emphasis, for both the speaker and his audience, in stating the same thing twice, with nicely articulated variations" (Alter, *op. cit.*, p. 9).

toria, y, por el otro, una "significación más filosófica": de la misma manera que en el "temor" y "temblor" de la Biblia, una significación será la contraparte de la otra, y ambas se complementarán en un movimiento dialéctico. Luego, en ambos casos, las frases continúan utilizando una construcción sintáctica casi similar (verboides marcados con *_cion* y una frase introducida por preposición *de*), que se proponen en comparación implícita la una con la otra: por un lado, hay una significación "natural" donde la historia es *una manera de narrar la "vida"*;[16] por el otro lado, hay una significación "filosófica" donde la vida sólo es entendida en cuanto es "manifestación" de un "ideal" (o, como dirá más adelante el discurso, de "una premisa que se mueve en los hechos" de manera lógica).[17]

Bilbao ha comenzado a desarrollar su investigación sobre lo que es la historia en cuanto saber. Hay una primera manera de entender la historia, que la supone como un saber que narra lo que la humanidad ha vivido; hay una segunda, complementaria de esa primera, que intenta ir más allá de la vida narrada para postularle un sentido. Parecería que ambas maneras no tienen nada en común frente a sí, pero, como ocurría en el "temor" y el "temblor" de la Biblia, en realidad ambas se complementan.

Así pues, frente a visiones que querrían encontrar saberes objetivos detrás del quehacer historiográfico, Bilbao recuerda que toda historia es *narración*; además señala que, en cuanto narración, la historia es *una manera de relacionarse con la vida que se narra*. Pero esa narración está siempre en tensión con su *sentido*, tal y como aparece en la "doctrina" *que postula premisas para explicar los hechos concretos de la vida*. ¿Qué sucede cuando uno abre un libro, y, por ejemplo, comienza a leer la historia de la conquista de América? Uno está observando el despliegue de un relato que trata de la vida de gente a la que no conocimos. Pero ese relato se presenta con cierta organización

[16] No toda la vida, sino cierta vida: la vida de un sujeto llamado "humanidad", que será definido por el propio Bilbao más abajo.

[17] Es el "sentido" que le postulamos a la historia.

que nos permite entender el sentido de lo que estamos leyendo; elaborar una interpretación del pasado que, muchas veces, es distinta de la interpretación que tuvieron las personas que vivieron allí. La vida de la humanidad en la historia nunca aparece desnuda, exenta de interpretaciones: la búsqueda de premisas y el intento de elaborar explicaciones permiten ordenar el relato histórico de cierta manera, y con ello conducen a este saber a un lugar distinto de la objetividad desnuda, de la historia que sólo quisiera contar los "hechos".[18]

El arte de la alusión: recuerdos de un debate filosófico

La siguiente frase de *La ley de la historia* está construida apelando a otro procedimiento retórico que le da al texto belleza y profundidad: la *alusión*. Gracias a ella, voces del pasado se entretejen con la voz del texto, que construye su propia genealogía. Las frases y palabras de Bilbao obligan al lector a recordar textos más viejos, y esos textos comienzan a hablar en el texto nuevo, dándole, así, una especial densidad.

> Como ciencia [la historia] es narración i doctrina. La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion [la historia] es la memoria (*LH* 130).

Nos importa señalar aquí el uso de las palabras "narración" y "doctrina", que en el fragmento citado fueron puestas siguiendo el mismo procedimiento paralelístico que hemos reseñado arriba. "Como… la historia es… Como… [la historia] es…": es el mismo oleaje de frases paralelas, que permite entrelazar la "narración" con la "doctrina", e invita a pensarlas en relación dialéctica, tal y como el poeta bíblico lo hizo con el "temor" y el "temblor".

[18] Bilbao recalcará esto más adelante, en *El evangelio americano*, cuando diga que "se llama doctrina histórica la exposición de los acontecimientos humanos, como producidos por un principio fatal y necesario, para llegar a un fin". Adelante volveremos a este pasaje.

A través de esas palabras, "narración" y "doctrina", resuena un viejo debate, que dividió el mundo intelectual de Chile cuando Bilbao era joven. En el Chile decimonónico, la década de los cuarentas fue testigo del rápido ascenso al poder de una elite conservadora que había tomado las riendas del país después de la batalla de Lircay y se había mantenido en posición privilegiada gracias a una reestructuración de las instituciones estatales, que se correspondió con un férreo control de la maquinaria electoral, y el asesinato, desaparición y co-optación de los principales grupos opositores. El mismo Francisco Bilbao era hijo de un importante liberal perseguido. Esa época también trajo estabilidad política, y permitió el desarrollo del saber. El gobierno conservador desarrolló una inteligente política de acogida para muchos intelectuales sudamericanos exiliados de sus respectivos países, que se convertirían en los cuadros necesarios para echar a andar las nuevas instituciones.[19] La historiografía chilena nació en este contexto gracias a la acción del Estado conservador. Y los debates que se dieron en Chile imprimieron un sello decisivo a la historiografía desarrollada en América Latina, que, en cierto sentido, nació en Chile, o al menos encontró en Chile su método y su fundamentación epistemológica.[20]

El impulso inicial de la tradición historiográfica chilena fue obra del Ministro de Instrucción Pública, Mariano Egaña, quien en 1839 le había pedido al joven naturalista francés Claudio

[19] Una introducción básica a dicho periodo puede verse en S. Collier, "Chile", en L. Bethell [ed.], *Historia de América Latina,* t. VI, *América Latina independiente. 1820-1870,* Barcelona, Crítica, 2000, pp. 238-263, y la introducción de C. Gazmuri a la segunda edición de su libro *El "48" chileno,* Santiago, Universitaria, 1999.

[20] Sobre lo que sigue, véase C. Gazmuri, *La historiografía chilena (1842-1970),* t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Taurus, 2006, parte I, caps. II-III; Barros Arana, *op. cit.,* t. I, pp. 293-296; A. J. Woll, "The Philosophy of History in Nineteenth-Century Chile: The Lastarria-Bello Controversy", en *History and Theory,* vol. 13, núm. 3, octubre de 1974, pp. 273-290; G. Feliú Cruz, "Andrés Bello y la Historiografía chilena", en *Mapocho,* t. IV, vol. 12, núm. 3, 1965, pp. 251-263; y G.Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX,* Bogotá, La Carreta, 2008.

Gay que preparase una historia política de Chile. Gay vivía en Chile desde 1829, y poco después de Lircay había sido contratado por el nuevo gobierno para hacer un viaje científico por todo el territorio, con el fin de redactar un informe de la historia natural del país, sus recursos naturales, industria, comercio y administración. La historia política encargada por Mariano Egaña sería complemento de aquella historia natural. La monumental *Historia física y política de Chile*, resultado de estos esfuerzos, comenzó a publicarse en 1844, y se prolongaría por veinte años; se distinguió por su carácter descriptivo y el enorme cuerpo de documentos de primera mano que habían sido consultados para redactarla. Aunque el proyecto de Gay había causado mucha expectación, buena parte de la prensa chilena reaccionó desfavorablemente conforme se fueron publicando los tomos de la *Historia*; en ese contexto, y en buena medida gracias a los emigrados argentinos, comenzó a hablarse en Chile de lo que Bilbao llamará después “doctrina”, y que, en esos tiempos, se refería con el nombre de “filosofía de la historia”…

Según nos recuerda Allen J. Woll, Sarmiento comentó cáusticamente en su reseña de la obra de Gay que en América no se necesitan meras colecciones de hechos, sino “la explicación filosófica” de sus causas y efectos. Al escribir esas palabras, el joven exiliado argentino estaba dándole voz a una reflexión colectiva sobre lo que la historia debería realizar: en ella estaban comprometidos otros exiliados, como Vicente Fidel López, pero también algunos jóvenes chilenos que escribirán sobre el tema en los años sucesivos.[21] Frente a las críticas de Sarmiento se alzó, en aquellos años, la pluma poderosa de Andrés Bello, exiliado venezolano que había encontrado acogida en Chile pocos meses antes del triunfo conservador, y que después se había convertido un hombre clave de la transformación institucional del país.[22]

[21] Sarmiento en Woll, *op. cit.*, p. 274 (la traducción y las cursivas son mías).

[22] Bello llegó al país el 25 de junio de 1829. Fue Secretario de Relaciones Exteriores, redactor de *El Araucano,* diario oficial del gobierno chileno, redac-

La Universidad sería la principal impulsora del desarrollo de la disciplina historiográfica en el país. Bello sería el artífice de este proyecto, que en buena medida se construyó a partir de la defensa de la obra de Gay, que se volvería símbolo de una nueva concepción del quehacer historiográfico. Según recuerda Walter Hanisch, bajo la inspiración de Bello, la Universidad impulsó el estudio de la disciplina histórica por "cinco vías", que concretaron una política cultural de hondos alcances en la vida latinoamericana: la redacción de memorias anuales presentadas ante el pleno de la Universidad; la celebración de certámenes anuales, en donde se privilegiaba el trabajo sobre problemas historiográficos; el encargo de discursos de incorporación que debían presentar los nuevos académicos miembros de cada facultad; la redacción de estudios biográficos en torno de algún académico de la Universidad recientemente fallecido; y, finalmente, la investigación de trabajos para obtener el grado universitario.[23]

De entre estas iniciativas, la primera, y más importante, estaba consagrada en artículo 28 del proyecto de ley orgánica de la Universidad. En él, y a sugerencia de Miguel de la Barra, se propuso lo siguiente:

> …se pronunciará un discurso sobre algunos de los hechos más señalados de la historia de Chile, apoyando los pormenores históricos en documentos auténticos y desenvolviendo su carácter y consecuencia con imparcialidad y verdad.

Este discurso sería pronunciado por un miembro de la Universidad previamente designado por el rector. Los comenta-

---

tor del nuevo Código Civil, y rector de la Universidad de Chile. Una apasionante relación de la participación de Bello en la política chilena puede consultarse en I. Jaksic, *Andrés Bello. Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, caps. IV-V.

[23] Véase C. Gazmuri, *La historiografía chilena (1842-1970),* t. I, pp. 60-64, que hace uso extensivo de las investigaciones de Walter Hanisch.

ristas han coincidido en notar que la redacción de esta propuesta muestra clara inspiración del pensamiento histórico de Bello: ideas análogas ya habían sido expresadas en su discurso de inauguración de la Universidad de Chile, en donde pedía que el estudio de Herder y de los pensadores ilustrados estuviera mediado por el aprovechamiento del "proceder analítico" con el cual estos pensadores habían estudiado los hechos, y a partir del cual habían desarrollado sus teorías; incluso en sus reseñas periodísticas de 1827 podemos ver el interés de Bello hacia la edición de documentos de primera mano. Frente a la petición de Sarmiento de estudios filosóficos de la historia, Bello recuerda la necesidad del análisis, el deseo de trabajar sobre fuentes de primera mano y la edición de documentos.[24]

Las memorias anuales se convertirían, así, en la actividad fundamental de la disciplina historiográfica en Chile. Dice Barros Arana que

> Aunque allí no se hablaba más que de un simple discurso, los miembros académicos, excediéndose de su cargo, introdujeron desde el principio la práctica de elaborar una memoria histórica, y a veces un libro entero; y esta práctica produjo varios trabajos notables, dio a conocer más o menos bien algunos hechos o algunos periodos de nuestro pasado, y despertó en las nuevas generaciones el amor por este género de estudios.[25]

El 24 de junio de 1844, como ya recordamos en la introducción a este libro, Bilbao fue enjuiciado por la publicación de *Sociabilidad chilena*; el 22 de septiembre del mismo año, José Victorino Lastarria, antiguo alumno de Bello y polémico profesor de Bilbao y otros jóvenes del Instituto Nacional, dio lectura a la primer memoria presentada a la Universidad: *Investigaciones*

[24] Feliú Cruz, *op. cit.,* p. 232.

[25] Citado en Gazmuri, *op. cit.,* p. 61. Véase la narración detallada de Barros Arana, *Un decenio de la historia de Chile,* Santiago, Imprenta y Encuadernación Universitaria 1905, t. I, pp. 513-515.

sobre la influencia social de la conqista [*sic*] *i del sistema colonial de los españoles en Chile*. Con estos datos estamos en posición de iniciar nuestro análisis de la alusión en el texto de Bilbao. Sus palabras iniciales vienen del texto de Lastarria, y aluden al vasto debate filosófico nacido después de la publicación de esa memoria.

La historia en cuanto saber (recuerdos de Lastarria en Bilbao)

Revisemos otra vez las primeras palabras del texto de Bilbao, y después leamos las palabras evocadas de Lastarria.

> La historia, en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad, i en su significacion mas filosófica es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal. Como ciencia [la historia] es narración i doctrina. La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion [la historia] es la memoria (*LH* 130).

> La historia es para los pueblos lo qe es para el ombre su esperiencia particular: tal como este prosigue su carrera de perfeccion, apelando siempre a sus recuerdos, a las observaciones qe le sujieren los echos qe le rodean desde su infancia, la sociedad debe igualmente en las diversas épocas de su vida, acudir a la historia, en qe se halla consignada la esperiencia de todo el jénero umano, a ese gran espejo de los tiempos, para iluminarse en sus reflejos. ¡Cuál seria la suerte de las naciones si se entregaran ciegas en los brazos de la fatalidad […]! Su existencia careceria entonces de unidad, no seria otra cosa qe una sucesion de echos aislados, cuyos antecedentes no entrarian a formar la conciencia de su verdadera posicion ni valdrían para presajiar lo futuro, porqe no se concebiria su enlace natural i necesario.[26]

[26] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conqista i del sistema colonial de los españoles en Chile,* Santiago, Imprenta del Siglo, 1844, pp. 2 y 3.

A primera vista, parece que los dos párrafos no tienen mucho en común. Sin embargo, el lector que los conoce puede sentir un hilo sutil. Hay expresiones que se repiten, heredándose de un texto a otro. Hay otras expresiones que regresan con nuevos matices: Lastarria llama "recuerdos" a lo que Bilbao llamará "memoria"; lo que en Bilbao será la "*vida* de la humanidad", era llamado por Lastarria "*experiencia* de los pueblos" o del "género humano".

La "humanidad", "los pueblos", tienen para Lastarria una vida ordenada por etapas, parecida a la que tiene cada persona individual. La humanidad es, en este sentido, una especie de *sujeto colectivo*. La historia, en cuanto saber, es un espacio en donde se deposita la experiencia de vida de esa humanidad. La primera metáfora que Lastarria propone para caracterizar el saber histórico es la de "espejo": los pueblos van a ella para reconocerse a sí misma, y en ella se reflejan. Es gracias a esa acción que la humanidad es capaz de concebirse a sí misma en cuanto sujeto colectivo: lo que parecería "una sucesión de hechos aislados", que fueron vividos por hombres y mujeres de épocas distantes entre sí, se convierte en un *proceso* una vez que se advierte el "enlace natural y necesario" que permite agrupar hechos distintos entre sí. En ese sentido, la historia es un saber. Por eso Lastarria la llama en otro lado "*ciencia* de los echos".[27] A ello alude Bilbao cuando dice que la historia es una forma de "doctrina": se trata de palabras similares, expresiones heredadas que regresan con nuevos matices.

[27] *Ibid.,* p. 9. La metáfora del espejo ya había sido utilizada por Lastarria en su famoso *Discurso de incorporación de don José Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la sesión del tres de Mayo de 1842,* Valparaíso, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1842, p. 7: "¿Pero cuál ha sido, cuál es en el día nuestra literatura? ¿A dónde hallaremos la expresion de nuestra sociedad? ¿el espejo en que se refleja nuestra nacionalidad? Aterradora es por cierto la respuesta a una pregunta semejante; pero así como rompe con audacia su vuelo la simple avecilla, después del espanto que le causa la explosión mortífera del arcabuz del cazador, romperémos nuestra marcha despues del terrible desengaño que nos cause la idea de nuestra nulidad, cuando veamos que necesitamos formarnos con nuestros propios esfuerzos".

Pero en la metáfora propuesta por Lastarria, ese espejo no sólo refleja: *proyecta luz*. No sólo reproduce lo que se asoma frente a él, sino que añade algo a lo reproducido. La historia es un proceso de invención, en el sentido que esa palabra tenía en la antigua retórica: no sólo reproducción, sino también descubrimiento. Según la metáfora de Lastarria, el saber histórico además tiene las características de la luz: sirve de orientación, protege, ayuda a encontrar el rumbo… Como veremos abajo, para Lastarria la historia es un *saber regulativo*, que orienta a los pueblos en lo que el autor llama su "carrera de perfeccion". Cuando esos pueblos no saben a dónde dirigir sus acciones, consultan la historia, y ella les permite entender el origen de los problemas que enfrentan, la tendencia que siguen sus propios esfuerzos; el lugar que ocupan en un proceso iniciado antes que ellos y que también continuará cuando ellos mueran. Por ello, el saber de la historia tiene carácter heurístico: en palabras del autor, ayuda a "presagiar lo futuro".[28]

Este saber da "unidad" a la "experiencia", pues su narración postula un "enlace necesario" a la "sucesion de echos aislados". Algo parecido ocurre en nuestra vida individual: a lo largo del día, uno es, al mismo tiempo, muchas personas; es capaz de alegrías y actos de crueldad. Pero uno vive con una cierta conciencia de lo que es, y esa conciencia nace, en cierta medida, de la propia capacidad de recordar los hechos aislados del día en un cierto orden que les da sentido y coherencia. Así ocurre también con los pueblos. La función heurística de la historia en cuanto saber no sólo ayuda a que el género humano se constituya a sí mismo como sujeto colectivo, sino también a que se haga capaz de acciones. Bilbao profundiza en este aspecto cuando dice, en el discurso que estamos revisando, que por

[28] Si Lastarria habla de la capacidad que la historia tiene de "*presagiar* lo *futuro*", en contraposición, años después, Bilbao dirá en su discurso que es necesario "*profetizar* el *pasado*". En el siguiente capítulo trabajaremos a cabalidad esa interesante expresión, que nos ayudará a comprender la función revolucionaria de la memoria y el pasado según el texto de Bilbao.

eso la historia puede ser entendida como "manifestación del *esfuerzo* humano por alcanzar un ideal".[29]

Como dijimos al inicio de este capítulo, *La ley de la historia* es un texto que construye sus argumentos a partir de la evocación de otros textos. A través suyo hablan las voces de generaciones anteriores. Aquí estamos viendo cómo esas voces plantearon la necesidad de la historia en países como los nuestros, la responsabilidad del saber histórico en el marco de procesos de transformación colectiva. Por esta capacidad de actuar socialmente, incidiendo en la autoconstitución de sujetos colectivos con cierta capacidad de acción, la historia es, para Lastarria, un saber orientado a esa "*acción*" que Bilbao llamará después "*esfuerzo*". La historia es un saber movilizador, y su cultivo es fundamental en épocas en que se hace necesario cambiar el mundo.[30] Frente a las visiones deshistorizadas del presente, que contemplan el mundo de manera fragmentada, como sucesión de hechos aislados sin relación entre sí, la historia permite construir una mirada crítica, que agrupa los hechos presuntamente confusos en problemáticas susceptibles de análisis. Por ello, en cuanto disciplina, la historia es una lucha contra el sen-

[29] Esta "unidad", ¿existía antes de haberse postulado? Lastarria parece jugar con esta pregunta a lo largo de todo su texto. Si bien en las primeras dos páginas pareciera que la "unidad" de la "experiencia" no aparece de suyo, sino sólo en cuanto es postulada por el relato histórico en que el "jénero umano" se hace consciente de sí mismo, un párrafo más adelante el autor vindica de manera furiosa la existencia objetiva de esta unidad, que se corresponde con la existencia objetiva del "jénero umano" como sujeto de la historia. Abajo veremos que en este punto el pensamiento de Bilbao es más complejo que el de Lastarria.

[30] En las primeras páginas de sus *Investigaciones,* el joven profesor había hablado de la historia en cuanto saber que prolongaba los intentos del movimiento revolucionario, y había dicho que lo que se celebraba en el día que él leyó su memoria obligaba a ir más allá del mero cumplimiento de los estatutos universitarios: "En esta reunion solemne qe la Universidad de Chile celebra para dar cuenta por primera vez de sus trabajos, *ai algo mas qe el simple cumplimiento d una disposición de sus estatutos*". De lo que se trataba, dice Lastarria, era de construir un saber capaz de *evocar* el esfuerzo revolucionario, "un verdadero omenaje rendido a la patria en la conmemoracion del gran dia en q destellaron los primeros lámpos de nuestra libertad política" (*ibid.,* p. 1).

timiento de fatalidad: muestra que las cosas no tuvieron que ser de una determinada manera, y que en el centro de todo proceso histórico está la "participación" de los seres humanos, que hacen la historia con sus "actos":

> Es cierto qe al ver una armonía siempre notable i sabia en esa confusion anárqica qe produce el choqe i dislocacion de los elementos del universo moral, el espíritu se agobia de admiracion i como fatigado abandona el análisis, juzgando no solo excusable sino tambien lójicamente necesario creer en la fatalidad, entregarse a ese poder regulador de la creacion [...]. Mas el error en qe se funda este raciocino [es qe] la sucesion de causas i efectos morales, qe constituye el gran código a qe el jénero umano está sometido por su propia naturaleza, no es tan estrictamente fatal, qe se opere sin participacion alguna del ombre; ántes bien la acción de estas causas es enteramente nula si el ombre no la promueve con sus actos.[31]

Como advirtió Andrés Bello en su reseña de la memoria que estamos citando, de esa manera Lastarria movió la atención, de la escritura de *una* historia, a la discusión de los diferentes sistemas en que la historia se interpreta: sin negar la necesidad del trabajo documental sobre fuentes primarias y la convencional petición de "imparcialidad y verdad", Lastarria señaló que esas fuentes eran organizadas por el historiador en torno a una unidad postulada de antemano, que es la unidad de la experiencia histórica, y que esa unidad tiene un carácter heurístico, en tanto que su postulación permite imaginar diferentes futuros, así como una dimensión práctica, en tanto que ella está orientada a la producción de subjetividades colectivas con cierta capacidad de acción.

[31] *Ibid.*, pp. 4 y 5.

Recuerdos de una polémica

Volvamos al primer párrafo de *La ley de la historia*:

> La historia, en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad, i en su significacion mas filosófica es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal. Como ciencia [la historia] es narración i doctrina. La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion [la historia] es la memoria (*LH* 130).

Si cometiéramos una herejía, podríamos citar el mismo texto mostrando los artificios paralelísticos que hemos trabajado en las páginas anteriores:

> La historia,
> en su significacion mas natural,
>   es la esposicion de la vida de la humanidad,
> i en su significacion mas filosófica
>   es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal.
>
> Como ciencia [la historia]
>   es narración
>   i doctrina.
>   La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos.
>
> Como narracion [la historia]
>   es la memoria (LH 130).

En las páginas anteriores, el reconocimiento de un procedimiento retórico (la alusión), nos ha llevado al descubrimiento de un espacio de conflictividad social refigurado en las palabras de un texto: la lucha por el dominio cultural de Chile, después del golpe de estado conservador consagrado en la batalla de Lircay,

se refiguró como lucha por definir lo que debía ser la historia en cuanto saber comprometido. Se trata de lo que Arturo Andrés Roig habría llamado un "universo discursivo".[32] Su uso le confiere densidad a los párrafos de Francisco Bilbao que hemos comenzado a comentar. Como ya dijimos en nota, Lastarria creía que la naciente historiografía chilena tendría la responsabilidad de evocar las demandas de las revoluciones de Independencia, que estaban a punto de desaparecer de la conciencia colectiva gracias al clima cultural impuesto por la acción del Estado conservador. Lastarria creía que, en ese contexto, era responsabilidad del saber histórico colaborar en la creación de sujetos colectivos responsables y capaces de acción transformadora.

Asimismo, hemos observado cómo, en ese movimiento polémico, una tradición filosófica creó su propio vocabulario: le dio sentido propio a palabras y expresiones como "experiencia", "saber", "esfuerzo", "memoria" y "género humano"… Ellas son algunas de las palabras y expresiones de Lastarria que resuenan detrás de *La ley de la historia*. La erudición y la lectura cuidadosa nos han permitido reconstruir lo que era evidente para lectores de la época: Bilbao apenas deslizó algunas palabras, y sin embargo, ellas fueron suficientes para que generaciones sucesivas entendieran inmediatamente que lo que había detrás era una alusión de las tesis de Lastarria.[33]

[32] Véase Arturo A. Roig, "¿Cómo leer un texto", en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano,* Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1991, pp. 107-113.

[33] Así, por ejemplo, al comentar la polémica entre Bello y su joven discípulo, años después, Diego Barros Arana escribiría malintencionadamente, refiriéndose a *La ley de la historia,* que "Don Francisco Bilbao profesaba las mismas doctrinas [que Lastarria], i mas tarde escribió sobre esta materia algunas pájinas en que no es fácil hallar coordinación e ideas concretas" (*Un decenio de la historia de Chile,* Santiago, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1905, t. I, pp. 514-515). El mismo Lastarria, en sus *Recuerdos literarios,* diría elogiosamente de Bilbao que "Entre sus obras, hay una que es notabilísima como concepción filosófica, como crítica elevada e irreprochable, y como plan bien concebido y mejor desempeñado: hablamos de su discurso sobre *La ley de la historia* […]. Jamás hemos leído un cuadro tan completo, ni una crítica más filosófica y elevada de

Bilbao no sólo ha dicho que la historia es "doctrina". Ha dicho que, *en cuanto "ciencia",* la historia es *"narración* y *doctrina"*. Ha utilizado el artificio paralelístico para poner un término al nivel del otro. Los ha entrelazado. Como el "temor" y el "temblor" de la Biblia, "narración" y "doctrina" deben entenderse como dos partes de la misma cosa. Sólo así podrá comprenderse por qué es la historia una "ciencia": el estatuto epistemológico de la historia no sólo depende de su capacidad para ordenar eventos y postular procesos, *sino también de lo que ella hace cuando narra*.

Pero entonces, ¿qué significaba "narrar" para los pensadores latinoamericanos del siglo XIX? ¿En qué medida era la historia un género literario? ¿Cuáles eran las relaciones establecidas por estos pensadores entre la historia y la literatura? La cita está ofreciéndonos algunos elementos para adelantar esa respuesta: narrar es exponer la "vida" de un sujeto llamado "humanidad"; narrar es, también, una forma de organizar algo llamado "memoria". Pero esos elementos no son todavía suficientes. Para responder a esas preguntas, es necesario detenernos en la obra de Andrés Bello, el antiguo maestro de Lastarria. En la cita, Bilbao está poniendo en relación dialéctica dos maneras de entender la historia que, en Chile, se habían vuelto irreconciliables. Es menester regresar a 1844, y contar qué fue lo que sucedió después de la lectura de la memoria de Lastarria. Una vez más, la reconstrucción de ese contexto nos servirá para revisar la delicada red de alusiones puesta de manifiesto en el discurso de Bilbao. Como el sentido de la palabra "narración" no fue expuesto por Bello en

---

las teorías que contemplan la evolución histórica de la humanidad como la obra del fatalismo, de la voluntad de Dios o de leyes providenciales"; pero conforme leemos el análisis de *La ley de la historia* expuesto en la obra de Lastarria, va quedando claro que, según los *Recuerdos literarios,* lo fundamental del texto bilbaíno es su explicitación sistemática de los planteamientos expuestos por Lastarria en sus *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista i el sistema colonial de los españoles en Chile* (véase Lastarria, *Recuerdos literarios,* Santiago, LOM/Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2001, cap. XXX, pp. 199-204).

un solo texto, sino en un conjunto de intervenciones orientadas a incidir en un contexto polémico, será menester reconstruir esa polémica.

En sus *Recuerdos literarios,* Lastarria contó la gélida reacción del público reunido para escuchar la lectura en voz alta de sus *Investigaciones*. Parece que los sabios y poderosos ahí reunidos no tomaron a bien las provocaciones del joven profesor del Instituto Nacional. Andrés Bello intentó salvar a su discípulo en una serie de artículos que, a pesar suyo, terminaron convirtiéndose en una polémica contra la manera "filosófica" de escribir la historia representada por Lastarria…

El 6 de septiembre, pocos días antes de la lectura de Lastarria, Bello había publicado la primera parte de la reseña, ya mencionada, del libro de Claudio Gay. En ella aparecían apuntadas algunas de las expectativas incumplidas que el viejo sabio venezolano parecía tener de las *Investigaciones*. El 8 y 15 de noviembre, Bello publicó su reseña de la memoria de Lastarria, cuya versión impresa había aparecido pocos días antes.[34] El viejo venezolano fue siempre un gran mediador: en su reseña intentó proteger a su joven discípulo de las críticas de sus enemigos; al mismo tiempo, quiso corregirlo en lo que él sentía como errores graves, y señalar los momentos en que Lastarria no había cumplido con lo que le habían pedido; trató de moderar el tono escandaloso de algunas críticas del joven, y de animar a futuros historiadores a presentar memorias los años subsiguientes. Pero el exiliado venezolano fracasó en su tarea mediadora: el agresivo clima político de aquellos años convirtió la reseña de Bello en el inicio de una amarga polémica.

Lastarria se quejaría amargamente en sus *Recuerdos literarios* de que Bello no haya querido discutir públicamente su pro-

[34] A. Bello, "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la universidad en la sesión solemne del 22 de setiembre de 1844 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 153-173.

puesta filosófica.[35] Ello es inexacto, pues los primeros párrafos del artículo de Bello son una reseña elogiosa de lo que el venezolano percibe como puntos principales de esta propuesta: Lastarria se ha animado a enfrentar "arduas cuestiones de metafísica, relativas a las leyes del orden moral"; casi glosando las *Investigaciones,* Bello reconoció que, en ello, el texto "combate principios generales que fueron por muchos siglos la fe del mundo y que vemos reproducidos por escritores eminentes de nuestros días"; apuntó que Lastarria ha recuperado el carácter sapiencial de la disciplina, pero que, más que presentar una investigación histórica, la propuesta del joven profesor quería llamar la atención sobre las diferentes formas en que la historia construye sentido, los diferentes "sistemas de interpretar la historia".[36]

En los párrafos inmediatos, Bello dibujó los puntos principales de su crítica al joven alumno. La estrategia retórica del texto es delicada y compleja: Bello levantará dudas que luego serán parcialmente disipadas, y luego, al final de su texto, las retomará para invocarlas de nuevo.

Bello inicia con una cita sacada de contexto; al inicio de su discurso, Lastarria había hecho uso de la *captatio benevolentiae,* tópico retórico que indica declarar, con falsa modestia, que las palabras que se ofrecen son inferiores a lo que la circunstancia exigía, pero que de todas maneras se hará el intento:

> Yo e tenido la onrra de ser designado para llenar aora uno de los mas importantes deberes qe la lei impone a esta ilustre corporacion, tal como el de presentar una memoria sobre alguno de los e[c]hos notables de la istoria de Chile, apoyando los pormenores istóricos e n documentos auténticos i desenvolviendo su carácter i consecuencias con imparcialidad i verdad. Antes de someter, señores, a vuestra consideracion una obra qe está mui léjos de corresponder a mis deseos i de ser digna de vuestra aprobacion, permitidme

[35] Véase Lastarria, *Recuerdos literarios...*, t. XXVI, p. 176.
[36] Bello, *op. cit.,* pp. 155- 157; Woll, *op. cit.*, p. 276.

> insinuaros siqiera los principios qe me an guiado al penetrar en el santuario de la ciencia de la umanidad.[37]

Bello toma este párrafo, y lo lee literalmente, como si Lastarria realmente creyera que su trabajo no tiene la perfección requerida: de esa manera, lo que había sido un inicio convencional se convierte en una especie de inculpación. Luego, Bello nos hace creer que Lastarria se está culpando de no haber cumplido estrictamente los estatutos del artículo 28, y así levanta dudas que inmediatamente moderará, al preguntarle retóricamente a sus lectores si el problema está en Lastarria, o si volverá a aparecer en los autores que después intenten escribir sobre el tema. Inmediatamente, Bello disculpa a Lastarria de los cargos que lo obligó a tomar: las *Investigaciones,* dice Bello, han cumplido con los estatutos… Después de tanto movimiento, tantas palabras para atacar y disculpar, tantos reparos y elogios, un lector promedio puede quedar dudoso y confundido. ¿Realmente las *Investigaciones* son un buen trabajo? ¿Están cumpliendo con lo que deberían haber sido? Ésa parece ser la intención: Bello nos ha hecho dudar de las cualidades del mismo trabajo que, al final, termina defendiendo.[38]

[37] Lastarria, *Investigaciones…,* p. 2.

[38] Hemos visto que Lastarria negó el dogma de la imparcialidad, y construyó una vehemente defensa de la necesidad de hacer historia de manera comprometida. En su respuesta, Bello le quitará al planteamiento de Lastarria toda su radicalidad: disolverá las denuncias de éste en una argumentación que refiere a la "naturaleza del hombre", causante última de las injusticias particulares que Lastarria señalaba; en ese momento, el sabio venezolano deja de hablar de "el autor", y conjuga los verbos en primera persona del plural: "No acusamos a ninguna nación, sino a la naturaleza del hombre. Los débiles invocan la justicia: déseles la fuerza, y serán tan injustos como sus opresores" (*ibid.,* p. 164). En sus *Recuerdos literarios* (t. XXVI, p. 175), Lastarria se quejó con razón de que, en su reseña, Bello "excusa a la España conquistadora y colonizadora de América, porque hizo lo que todos hacían en su época y porque procedió de un modo conforme a sus circunstancias, a sus ideas y a su poder". Por ello, Bello es calificado una y otra vez en los *Recuerdos literarios* como un "filósofo fatalista".

Es comprensible que el joven discípulo de Bello no hubiera quedado contento con una defensa tan frágil de su escrito. Aunque Lastarria no respondió públicamente a la reseña del maestro, es fácil imaginar su enojo y decepción. Los *Recuerdos literarios* dibujan una imagen desoladora, en donde casi nadie habría escuchado las propuestas del joven y ambicioso profesor. Pero ello no es completamente cierto. Barros Arana acota con ironía que "la *pretendida* historia filosófica [de Lastarria], aunque impugnada por don Andrés Bello, con todo el poder de su prestijio i de su ciencia, tuvo entonces *cierta* boga entre la juventud".[39] Parece que poco a poco se fueron formando dos bandos: en uno militaban algunos emigrantes radicales y jóvenes estudiantes chilenos del liberalismo radical; en el otro, el grueso de la prensa oficial, que apoyaba la posición de Bello y la Universidad de Chile.[40] En su discurso de ingreso a la Facultad de Humanidades, Vicente Fidel López intentó apoyar la posición de Lastarria, y ligó la posición del bando de la "filosofía de la historia" a la noción de *progreso*, que hacía exigible maneras nuevas —y mejores— de escribir historia.[41] Francisco Bilbao parece haber seguido la polémica desde Francia, y Lastarria anota que Bilbao "le habría presentado [a Edgar Quinet], a nombre nuestro, algunas obras chilenas, entre las cuales figuraba la Memoria universitaria, y el sabio profesor, que daba entonces sus lecciones sobre *El cristianismo y la Revolución Francesa,* hizo en la undécima varias citas de nuestras investigaciones [...]".[42] En *La ley de la historia,* la palabra "narración" alude a

[39] *Ibid.,* t. I, p. 515 (las cursivas son mías).

[40] Véase Lastarria, *Recuerdos literarios*, t. XXVI, pp. 176-178, para una discusión de las críticas hechas a Lastarria desde *El Mercurio* de Valparaíso.

[41] Véase Woll, *op. cit.*, pp. 276 y 277.

[42] *Recuerdos literarios,* t. XXVII, p. 180. Vale la pena consignar la opinión literal de Quinet: "Le ressentiment de l'Amerique contre les déprédations de l'Espagne et du catholicisme des inquisiteurs éclate d'une manière presque officielle dans une mémoire eminente adressé a l'Université du Chili" (*Le christianisme et la révolution française,* Paris, Imprimeurs-Unis, 1845, p. 277, n. 1). Las "varias citas" de Lastarria son, en realidad, dos referencias en nota al pie (cf. *ibid.,* pp. 277, n. 1, y 296, n. 1).

las tesis fundamentales de Bello, que emergieron como resultado de este debate.

En la primera semana de marzo de 1845, Bello publicaba la parte final de su texto sobre la obra de Claudio Gay, y en él refrendaba su posición respecto de la manera de escribir la historia que Chile necesitaba. Las memorias presentadas a la Universidad en 1845, 1846 y 1847 siguieron todas el método propuesto por Bello, quien escribió elogiosas reseñas en donde saludó la sencillez e imparcialidad de estos trabajos, así como su recabamiento minucioso de datos y documentos.[43] En enero de este último año, Alejandro Reyes, amigo de Lastarria, propuso que la Universidad adoptara las obras de Michelet como libros de texto para el estudio de la historia contemporánea; como recuerda Woll, esta propuesta encontró oposición en varios miembros de la Universidad, quienes argumentaron que era mejor seleccionar un libro que enseñara los hechos objetivamente y sin juzgarlos; en la discusión, Lastarria apoyó la propuesta de su amigo, y argumentó que los juicios de Michelet se basaban en un trasfondo teórico que le daba coherencia metodológica a sus obras, y además las hacía de interesante lectura. En todo caso, la propuesta no fue aprobada.[44] El espíritu de partido en torno al cual parecen ordenarse estos testimonios polémicos está bien ejemplificado por el tono sarcástico de una anécdota referida por Diego Barros Arana para caracterizar, con malicia, a los partidarios de la "filosofía de la historia":

> En 1859 traté con intimidad en Montevideo a Don Vicente Fidel López, que en sus conversaciones recordaba muchos hechos de su residencia en Chile. Contábame que en 1845, con motivo de una memoria presentada por él a la universidad, i que hemos recordado en otra nota, fueron a verle tres jóvenes chilenos de la mejor condicion, que nombraba, para pedirle que les hiciera clase de

[43] Feliú Cruz, *op. cit.*, pp. 247 y 248.

[44] Woll, *op. cit.,* p. 277. Como es bien sabido, el libro de Michelet acababa de ser publicado en traducción de Carlos Bello.

> filosofia de la historia. López les dijo que era mucho exijir de él, que no se creia en estado de decirse profesor de tal materia; pero que le seria agradable el hablar con ellos algunos dias sobre el particular. “Supongo, añadió, que ustedes tienen nociones jenerales de historia universal”—“Nó! contestaron ellos. Nosotros no queremos perder tiempo en esos fatigosos i aburridos estudios o lecturas de historia, sino aprender filosofia de la historia”. López agregaba de mui buen humor que la clase no habia pasado mas allá.[45]

Las posturas de los nuevos textos polémicos reflejan esta radicalización. Antes, ni Lastarria había negado la necesidad de hacer investigaciones que pusieran en claro los hechos, ni Bello había descalificado la perspectiva epistemológica y política de los intentos de Lastarria; antes bien, el primero había señalado que poner en claro los hechos era paso previo necesario para hacer filosofía de la historia, y el segundo se había ocupado en mostrar los aportes de la perspectiva filosófica, así como de señalar su rango de actividad. En los nuevos textos, esa mesura desaparece: ambas posturas se dibujan como maneras totalmente distintas de hacer historia, y se reclama la preeminencia de una sobre la otra. Cuando Bilbao dice que la historia es “narración y doctrina”, está poniendo en relación las dos posturas de esa polémica, que parecían irreconciliables en Chile, pero que serán integradas por Bilbao en una vasta teoría que quiere dar cuenta de la necesidad del quehacer histórico en América Latina.

La historia como narración (recuerdos de Andrés Bello en Bilbao)

Para entender ese proceso, es fundamental que lleguemos a la última parte de la polémica y veamos cuáles eran los plantea-

[45] Diego Barros Arana, *Un decenio de la historia de Chile,* Santiago de Chile, Imprenta y encuadernación universitaria de S. A. García Valenzuela, 1905-1906, t. I, p. 514, n. 25.

mientos filosóficos de Andrés Bello. Leer directamente las palabras del viejo maestro nos permitirá una caracterización de dichos planteamientos que se alejará en enorme medida de la imagen caricaturizada de los mismos que fue transmitida por los comentaristas posteriores.

A finales de 1847, la Universidad de Chile aprobó una disposición en que se exigía que las memorias y trabajos premiados, para publicarse, debieran ir acompañados del informe realizado por la comisión dictaminadora del premio; así, todos los trabajos irían acompañados de un documento que señalara sus fallos y virtudes, y pusiera en claro la postura de la Universidad.[46] Ese mismo año, el problemático José Victorino Lastarria ganó el certamen anual convocado por la universidad con un trabajo llamado *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primero periodo de la revolución durante 1810-1814*. Como señala Woll, este trabajo respondía parcialmente a las peticiones de Bello: era una investigación detallada de la historia de las constituciones aprobadas en los años más dolorosos de la joven república de Chile; no sólo trabajaba sobre fuentes primarias, sino que ofrecía transcripciones de todos los documentos pertinentes; pero el trabajo también continuaba con el estilo y la perspectiva epistemológica de las *Investigaciones*. El informe de la comisión dictaminadora alababa el *Bosquejo*, pero señalaba que la comisión no tenía información suficiente como para corroborar los datos proporcionados por Lastarria; que, aunque el *Bosquejo* era una obra interesante, la comisión habría preferido una obra destinada principalmente a "poner en claro los hechos", agregando que "la teoría que ilustre esos hechos vendrá en seguida, andando con paso firme sobre terreno conocido".[47] Pare-

[46] Woll, *op. cit.,* p. 278.

[47] Citado por A. Bello en su reseña de la obra de Lastarria (Bello, "Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución, desde 1810 hasta 1814 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, p. 221).

ce que este señalamiento enfureció a Lastarria y a su círculo: se les volvía a pedir que en sus obras se limitaran a contar lo que había ocurrido, sin hacer denuncias o teorías que ligaran esos hechos con la marcha general de la humanidad.

La obra de Lastarria apareció publicada con el informe de la comisión, pero también con un agresivo prólogo escrito por Jacinto Chacón, amigo de Lastarria y profesor de historia en el Instituto Nacional. En el prólogo, Chacón decía que "la naturaleza del talento y de los estudios del señor Lastarria no le permitía anonadar sus fuerzas y quedar inferior a sí mismo, reduciéndose, como hubiera querido la comisión informante, a *poner en claro los hechos,* a ser un mero cronista".[48] Bello sabrá leer bien las agresiones implícitas en éste y otros párrafos, y responderá a Chacón en su reseña del libro de Lastarria. En ella, Bello alabará una vez más la obra de Lastarria, que es una "historia filosófica de cierta clase de hechos que se suponen conocidos de los chilenos por la tradición o por escritos precedentes",[49] pero señalará que Chacón ha exagerado algunas posturas del joven autor del *Bosquejo.* Si Chacón había expresado en su prólogo que, en cuanto ciencia, la historia ha tenido un desarrollo progresivo, Bello dirá que, aun si esta idea no le parecía del todo acertada, de ser admitida implicaría que en Chile se debe comenzar a hacer historia a partir del establecimiento y narración de hechos, y sólo después llegar a su interpretación filosófica; que hacerlo a la inversa implicaba traicionar la especificidad de la realidad histórica, y obligarla a decir lo que en el presente consideramos 'correcto'; y, finalmente, que en la historia no hay oposición entre "narración" y "filosofía", pues

> poner en claro los hechos es algo más que apuntalarlos a la ligera en sumarios descarnados, que no penetran más allá de su parte exterior, tangible. Poner en claro los hechos es escribir la historia; y no merece este nombre sino la que se escribe a la luz de la filosofía,

[48] Citado en *ibid.,* p. 223.
[49] *Ibid.,* p. 225.

> esto es, con un conocimiento adecuado de los hombres y los pueblos […], un profundo conocimiento del corazón humano.[50]

En cuanto saber, diría después Bilbao, la historia es narración y doctrina. Y Bello dice que la historia es, ante todo, un saber narrativo, que cuenta las cosas que fueron, trata de "poner en claro los hechos"; pero ese saber hace algo más que agrupar esos hechos en sumarios descarnados, como si los hechos no tuvieran interpretación: el encadenamiento de los hechos sólo puede hacerse guiado por la "luz" de una "filosofía" cuyos contenidos fundamentales serían "el corazón humano" y "un conocimiento adecuado de los hombres y los pueblos". Un lector cuidadoso podría haber notado que, en este texto, Bello está utilizando una metáfora que extrajo del primer texto del joven Lastarria: la historia es "luz". Al mismo tiempo, el viejo maestro está intentando disolver la contradicción que oponía "narración" a "filosofía", de la misma manera en que Bilbao intentará hacerlo años después, cuando pronuncie el discurso cuyas fuentes estamos comentando. Toda narración es, en realidad, filosofía, pero no filosofía metafísica sino filosofía ética que trabaja desde el "profundo conocimiento del corazón". Hacer historia es como entrar en un cuarto oscuro iluminado por la luz del corazón. El corazón, como metáfora, sirve para fijar los límites epistemológicos desde los que trabaja la historia, cuya dilucidación de procesos y sentidos se apoya en una reflexión sobre subjetividades, y sobre los afectos y motivaciones que permiten el sostenimiento de la vida.

Y sin embargo, estos hermosos planteamientos, apenas esbozados por Bello, desaparecieron en la refriega de una polémica que, como dijimos arriba, se volvió cada vez más agresiva. Con

[50] *Ibid.,* pp. 222 y 223. Bello señala, con un dejo de molestia, que esta historia informada de filosofía ha existido desde hace mucho, y no es invención de los siglos XVIII y XIX: se encuentra en las obras de Tucídides y Tácito, quienes al tiempo supieron narrar los hechos y analizarlos filosóficamente. Conforme avance la polémica, la referencia a autores clásicos se volverá estratégica para criticar, desde ellos, la imitación perniciosa de autores contemporáneos.

ello, perdieron visibilidad, y poca gente se ocupó de retomarlos en los años sucesivos. Bilbao fue una excepción, porque supo retomar lo que otros habían dejado de lado. Jacinto Chacón respondió al sabio venezolano desde las páginas del diario *El Progreso,* lo que motivó un artículo de Bello publicado el 28 de enero de 1848 ("Modo de escribir la historia"), y otro último publicado el 4 de febrero ("Modo de estudiar la historia"). En sus textos de *El Progreso,* Chacón se apoyó en una famosa frase de Quintiliano, aquí descontextualizada, para, a partir de ella, decir que hay *dos métodos radicalmente distintos, casi opuestos, de hacer historia*: el de ellos y el de nosotros; el de los progresistas y el de los conservadores; la historia que sólo narra los hechos, a manera de crónica (historia *ad narrandum*), y la que intenta probar, argumentar, extraer enseñanzas de la misma (historia *ad probandum*). Así, la conflictividad social era reproducida, de manera mediatizada, en la propuesta de dos códigos para la escritura de la historia, que a su vez se corresponderían con dos posicionamientos en lucha por el Estado nacional.[51]

En un movimiento de generosidad que fue, quizás, desafortunado, Andrés Bello concedió que esa distinción radical podía quizás existir.[52] Ese error provocó que la tradición crítica poste-

[51] La fuente, en los consejos de Quintiliano sobre cómo el orador ha de aprovechar sus distintas lecturas (Quint., *Inst. Or.,* X, i, 31): "*Historia quoque alere oratorem quodam uberi iucundoque suco potest. Verum et ipsa sic est legenda ut sciamus plerasque eius virtutes oratori esse vitandas. Est enim proxima poetis, et quodam modo carmen solutum est, et scribitur ad narrandum, non ad probandum*" (traducen Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier: "La historia puede también dar alguna sustancia suave a la oración con su jugo suave y jugoso. Pero de tal manera se ha de leer ésta, que no se nos olvide que las más de sus virtudes las debe evitar un orador. Porque se acerca mucho a los poetas, y es en cierta manera verso suelto; y se escribe para referir [="narrar"] sucesos, no para dar prueba de ellos").

[52] Véase "Modo de estudiar la historia", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 245 ss. Y sin embargo, Bello añade en el mismo texto que "No es nuestro ánimo decir que entre los dos métodos que podemos llamar narrativo y filosófico haya o deba haber una separación absoluta. Lo que hay es que la filosofía que en el primero va envuelta en la narrativa [...], en el segundo se presenta de frente" (p. 247). Este

rior, heredera de Bello, pensara que, efectivamente, se trataba de la lucha entre "dos" métodos opuestos, y del triunfo de uno sobre el otro. Pero, como hemos visto arriba, en realidad Bello desde el principio estaba intentando superar esa dicotomía. Para él, la narración era, en realidad, una forma de filosofía, no lo contrario que ella. El gesto detrás de esa superación estaba cargado de hondo sentido moral: en el fondo, Bello estaba invitabando a sus jóvenes discípulos a dejar de pelear entre sí y en contra de él, y quería mostrarles que las perspectivas que todos ellos tenían, en realidad, no eran tan diferentes: que podían colaborar todos juntos para sanar a un país desgarrado por las guerras civiles en lugar de estar luchando por el control de sus restos.

Jacinto Chacón ligó esos dos métodos irreconciliables a una narrativa del progreso humano: el método filosófico, *ad probandum,* sería la manera de hacer historia que corresponde a etapas más avanzadas del desarrollo de la civilización; es el método que presentan los historiadores europeos, y que debe ser importado a Chile de la misma manera en que los chilenos importan tecnología: "¿Qué se pensaría [...] de un sabio que dijese que no debemos aprovecharnos del sistema de ferrocarriles europeos, porque es necesario que Chile empiece la carrera de los descubrimientos desde el simple camino carretero hasta el ferrocarril?". En su respuesta a Chacón, Andrés Bello respondió con maestría:

> Las comparaciones de que se sirve el señor Chacón no son adecuadas a la materia de que se trata. Una máquina puede trasladarse de Europa a Chile y producir en Chile los mismos efectos que en Europa. Pero la filosofía de la historia de Francia, por ejemplo, la explicación de las manifestaciones individuales del pueblo francés en las varias épocas de su historia, carece de sentido aplicada a las individualidades sucesivas de la existencia del pueblo chileno [...]. Si así no fuese,

matiz fue ignorado por los historiadores positivistas, que vieron en la postura de Bello una petición de "hechos" sin interpretación.

> el señor Lastarria, que según el prólogo ha querido darnos *la filosofía de nuestra historia*, se habría tomado un trabajo superfluo.[53]

Así pues, la reflexión sobre la historia en cuanto saber narrativo se convirtió, en los textos de Bello, en una pregunta por cómo construir "la filosofía de nuestra historia". Esa filosofía trataría sobre todo de la vida concreta de gente concreta, "individualidades sucesivas" cuyo secreto existir debe ser rescatado y reflexionado utilizando ese particular método filosófico que es la razón narrativa. A lo largo de sus artículos, Bello liga esta pregunta por la filosofía de nuestra historia con un rechazo, ahora sí manifiesto, de la imitación servil de modelos filosóficos extranjeros, y con una crítica vigorosa de las interpretaciones "filosóficas" que doblegan la realidad para obligarla a funcionar como comprobaciones de una verdad previamente aceptada, que se considera universal y que, en realidad, viene de Europa.[54] De esta

[53] "Modo de escribir la historia", en *ibid*., p. 241 (cursivas mías). Bello no quiere entrar aquí al problema filosófico fundamental, que relacionaría la noción de progreso con una noción única de la naturaleza del hombre, de donde se deriva una sola manera de avanzar en la historia; se limita a señalar que ello tendría que ver con una "filosofía de la historia general" que no se va a discutir. Bello sí había abordado este problema en su polémica filológica con Sarmiento (*cf.* R. Mondragón, "Gramática y revolución. Un comentario a la polémica filológica de 1842", en Cristina Gómez Álvarez, Josefina Mac Gregor Zárate y Mariana Ozuna Castañeda [coords.], *1810, 1910: Reflexiones sobre dos procesos históricos. Memoria,* México, FFyL-UNAM, 2010, pp. 351-372).

[54] Cita Bello a Sismondi: "La historia no tiene valor, sino por las lecciones que nos da acerca de los medios de hacer felices y virtuosos a los hombres, y los hechos no tienen importancia sino en cuanto representan ideas. Pero por otra parte es demasiado cierto que el espíritu de sistema los disciplina con facilidad, y que en el caos de los sucesos se hallarán siempre ejemplos en que apoyar las más insensatas teorías. He visto mil veces la verdad forzada a servir la mentira, y esta charlatanería tan frecuente en los escritores superficiales, me ha hecho sentir más que cualquier otra cosa todo el valor de las individualidades" ("Modo de escribir la historia", p. 233). Y al historiador Barante: "Estamos cansados de ver la historia transformada en un sofista dócil y asalariado que se presta a todas las pruebas que cada uno quiere sacar de ella. Lo que se le piden son hechos. Como se observa en sus pormenores, en sus movimientos, este gran drama de que somos actores y testigos, así se quiere conocer lo que era antes de nosotros

manera aparece en las filosofías de la historia americanas en el siglo XIX el problema de la especificidad de nuestra realidad, es decir, del sentido que tiene la existencia histórica de cierta comunidad. El gesto de Bello fue leído en la época sólo como una defensa del proyecto conservador, pero más adelante será recuperado por Bilbao en clave propositiva, cuando éste convoque a la creación de una filosofía de la historia americana con vocación emancipatoria.

La narración en cuanto filosofía imaginativa

Como hemos visto arriba, el sabio venezolano intentó superar la contradicción entre "narración" y "filosofía", y mostró cómo toda historia, en cuanto saber narrativo, en realidad está desarrollando una filosofía de corte ético que trabaja sobre el "corazón del hombre", que es sostén de la vida cuyo secreto quiere rescatar el historiador, y fuente de los afectos y la motivaciones sobre los que reflexiona la razón narrativa. Ahora veremos cómo, en su respuesta a Jacinto Chacón, Bello profundiza en esta caracterización de la narración histórica en cuanto forma de filosofía. El estilo de los textos contra Chacón es impresionante, porque ellos están construidos en un *collage* de citas gracias a las cuales la opinión de Bello no es dicha directamente, sino que emerge a través del montaje que hila una cita con la otra:

> Una cosa es común a todos ellos" (los historiadores griegos y romanos), "aun a aquel Salustio que oculta los pesares de la ambición frustrada bajo el velo de una filosofía desalentada y amarga: es el talento de la narración […]. Si tienen una opinión que sostener, una moralidad que realzar, se percibe un color en la narración […]. Han estudiado lo verdadero, lo han sentido, y el copiarlo es para ellos una obra de la imaginación.

---

la existencia de los pueblos y los individuos. Se exige que la historia lo evoque, los resucite a nuestra vista" (*ibid.*, p. 236).

> Tácito mismo, que es de todos ellos el que más ha contribuido a elevar y robustecer el pensamiento humano; aquel cuyas palabras conversarán eternamente con las almas que marchita el despotismo; que parece saborear el único consuelo que dejan al hombre la tiranía y la bajeza, la satisfacción de conocerlas y despreciarlas, ¿de qué medios se vale? ¿Cuál es su secreto? ¿Cómo demuestra las causas generales o los motivos particulares? Cuenta; y en testimonio de sus juicios, pone a nuestra vista las escenas y los personajes. Helos aquí; nuestro espíritu puede recoger y apropiarse juicios profundos, reflexiones profundas, bajo la forma de imágenes vivientes [...].[55]

El tema que emerge de este impresionante *collage* es "el talento de la narración", que lleva a la historia a un lugar distinto al de la mera crónica de hechos. El talento de la narración nace de una particular forma de estudiar lo verdadero a través de los sentimientos. El estilo de la narración permite la transmisión de "reflexiones profundas", opiniones y moralidades: esas reflexiones son sentidas por el lector a través del color que adquieren las palabras. En los comentarios de Bello, la narración se vuelve *una obra de arte*, capaz de preservar los detalles que la filosofía elimina al reducirlos a sistema y, por tanto, también de preservar el "color local" que conforma la existencia efectiva de las personas y las comunidades.[56]

A decir de Bello, la *narración sería vehículo de una forma particular de filosofía*, que trabaja con la "*imaginación*", entendida por Bello, etimológicamente, como "creación de imágenes vivientes" que permiten la transmisión de reflexiones bajo la forma de experiencias. Ello quiere decir que la imaginación es una facultad del intelecto que permite pensar desde una perspectiva existencial. Las imágenes vivientes puestas en movimiento por la

[55] Bello, Modo de escribir la historia..., pp. 234 y 235. En la cita, las comillas dobles indican los espacios en que Bello cita textos de distintos autores. Los paréntesis son de Bello.

[56] C. Gazmuri ha estudiado las posibles fuentes románticas de este amor de Bello por el "color local", así que no abundaremos en este tema.

imaginación nos invitan a reírnos o a indignarnos, a sorprendernos o a sentir alegría… En todo caso, nos invitan a una experiencia vital que se vuelve transmisible gracias al talento de la narración y, a su vez, hace pensable un fragmento del mundo humano. Para transmitir, dice Bello, es necesario contar. En el *collage* con que comienza "Modo de escribir la historia", Bello hace que otros autores digan su propia opinión: "Tal vez la época en que vivimos está destinada a restablecer la narración, y a restituirle su antiguo honor".[57] Así queda aludida una tesis central del pensador venezolano: probablemente, la narración sea la forma más adecuada de hacer filosofía en nuestro tiempo. Los modelos de este saber narrativo, fundamental para la creación de una "filosofía de nuestra historia", son Tácito y Salustio, maestros en el trabajo filosófico sobre la imaginación que permite que las reflexiones sobre "lo verdadero" puedan *sentirse*, es decir, *convertirse en vivencias*.

Así, Bello redondea su ataque a las filosofías abstractas, que toman, en cuanto punto de partida, nociones universalmente aceptadas que en realidad encubren realidades históricas que no corresponden a la situación americana. El problema de la creación de una *filosofía de nuestra historia* lleva a la reivindicación de la narración, componente fundamental de ese saber que necesitamos.

Éste es el continente intelectual olvidado al que Bilbao está aludiendo cuando dice que la historia, en cuanto saber, es, al mismo tiempo, narración y doctrina.

Razón y memoria, narración y filosofía

La "memoria", constitutiva de la "humanidad" en cuanto sujeto colectivo

Regresemos al primer párrafo de *La ley de la historia*. Ya tenemos elementos suficientes para percibir que la agria pelea entre

[57] Citado en Bello, "Modo de escribir la historia...", p. 235.

"historia narrativa" (*ad narrandum*) e "historia filosófica" (*ad probandum*) se ha convertido, aquí, en otra cosa:

> La historia, en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad, i en su significacion mas filosófica es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal. Como ciencia [la historia] es narración i doctrina. La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion [la historia] es la memoria (*LH* 130).

Pareciera que la relación compleja entre los métodos *ad narrandum* y *ad probandum,* que fue desechada por los polemistas chilenos posteriores a Bello, sí fue conservada por Bilbao. En el párrafo citado, Bilbao prosigue con esa manera de discurrir que contrapone, rítmicamente, una serie de proposiciones en tensión una con otra: como "ciencia" (en el sentido amplio de 'saber'), la historia es, al tiempo, "narración" y "doctrina": por un lado, narra la vida; por el otro, explica esa vida como la manifestación de un ideal, es "una premisa que se mueve en los hechos" de manera lógica. Por un lado, la historia sirve para explicar la vida de la humanidad por medio de una serie de premisas más allá de la vida; por el otro, es una narración que organiza la vida (la "ex-pone"); no toda vida, sino una cierta vida; la historia es una narración que, al exponer una cierta vida, se convierte en una suerte de "memoria".

> No hai historia sin memoria. El presente es un momento renovado que se desliza en la conciencia, arrebatado por la fatalidad del tiempo, que [***][58] como una centella que atravesará la creación en virtud de inmensa fuerza de proyeccion. Pensar en el presente es

[58] Evidentemente, hay aquí un error de transcripción o una palabra elidida, por lo menos en la edición de Figueroa. Manuel Bilbao no transcribe la palabra "que", y cambia la conjugación del verbo "atravesar": "El presente es un momento renovado que se desliza en la conciencia, arrebatado por la fatalidad del tiempo, como una centella que atravesara…". En las versiones ofrecidas en *El Nacional Argentino* y *La Aurora* hay una tercera lección: "como una centella que atravesaría la creación por la fuerza infinita proyectada".

> ya perseguir un pasado. Pero el futuro inagotable se sobrepone sobre los elementos de esa creacion en miniatura e invisible que los seres forman para satisfacer el hambre insaciable de la actividad que les aqueja i elevar el himno imperecedero de la vida como aspiración hacia lo infinito (*LH* 133-134).

La narración de la historia no es sólo narración de la vida en cuanto tal, sino de la vida de un sujeto llamado humanidad, "individuo inmortal y solidario al través del tiempo y del espacio". Es el viejo tema del "género humano" en cuanto sujeto colectivo, que había sido propuesto por Lastarria, pero que es replanteado de forma más compleja en el discurso de Bilbao. Si es verdad que uno es, al mismo tiempo, muchas personas, ello es todavía más cierto al examinar las vidas colectivas. La unidad de la humanidad no es algo que se imponga como evidencia irrefutable. Bello dejó claro este asunto en su vigorosa defensa de la existencia concreta en cuanto punto de partida indispensable para la *filosofía de nuestra historia*. La "humanidad" es descrita por Bilbao como sujeto "*solidario*" de la historia porque, a pesar de que la humanidad es múltiple, se ha decidido a narrarse toda junta, haciéndose heredera de un pasado que no vivió, de injusticias antiguas. En rigor, no hay "humanidad", sólo "hombres"; pero los hombres se deciden a hablar de "humanidad" y entonces se hacen sujeto de la historia; se vuelven un sujeto "inmortal *i solidario*", paradójicamente, cuando asumen la fractura constitutiva que los separa de los otros hombres.

En esa fractura se juega la historia, en cuanto "narración" y "memoria". Adelantándonos a un tema del que hablaremos abajo con mayor cuidado, podemos apuntar que esa fractura constitutiva tiene que ver con la manera en que Bilbao caracteriza la experiencia del tiempo: para el pensador chileno, la experiencia del tiempo no está caracterizada por la sucesión ni por la linealidad; el hombre vive en un presente continuo, siempre distinto a sí mismo; como dice Bilbao con una metáfora, el presente es "centella" que brilla y se mueve, y es por ello imposible de

aprehender.[59] El presente que vive el hombre está fracturado, y sólo puede pervivir en sí mismo gracias a esa memoria narrada en donde, paradójicamente, se apropia de cosas que no le pasaron a él, y toma conciencia de sí mismo en cuanto "humanidad": la identificación del presente consigo mismo lo lleva, paradójicamente, a *diferir* de sí mismo, hacia algo que el presente ya no es: "pensar en el presente es ya perseguir un pasado". Pero esas dos dimensiones del tiempo vivido que se llaman "presente" y "pasado" están también fracturadas: el "futuro" no es aquello que linealmente se encuentre "después" del presente, sino precisamente aquello que se interpone *entre* "presente" y "pasado", como una especie de grieta que impide la identificación del presente consigo mismo y, al tiempo, lo abre al "infinito" (o, como dirá Bilbao en otra parte, al "porvenir").[60]

[59] El Diccionario de la Academia explicita este carácter móvil al que asociamos "centella", casi de manera inconsciente: las dos definiciones primaras refieren a 'rayo' y a 'chispa', pero de inmediato se nos recuerda que, al usarse como término de comparación, "centella" califica al movimiento (p. ej., en "pasó rápido como una centella"). Aunque esta imagen del tiempo recuerda el "instante de peligro" del que habla W. Benjamin en las tesis cinco y seis de su texto *Sobre el concepto de la historia*, el párrafo de Bilbao citado arriba está construido sobre un pasaje tópico de las *Confesiones* (XI, XIV, 17), en donde Agustín habla de la dificultad de aprehender el presente, que siendo el único tiempo del "ser", es, también, el único tiempo imposible de aprehender: el presente se escapa sin que podamos alcanzar a pensarlo, se pierde entre el pasado, que ya no "es", y el futuro, que todavía no "es".

[60] El "infinito" tiene siempre para Bilbao un carácter político: es la "vida" que hace que las cosas sean, y Bilbao no dudará en homologar ese infinito con Dios o con el "Espíritu", que se manifiesta de innumerables maneras en distintos hombres, y le da a cada uno su dignidad y su validez para ser como es, más allá de los criterios particularistas de cada civilización (cada hombre es un "templo", y por ello merece ser respetado y cuidado); pero esa "vida" se manifiesta privilegiadamente en el sufrimiento del inocente: el dolor que se siente ante el otro es expresión de la vida herida que interpela pidiendo justicia; aunque tal planteamiento recuerda de manera inmediata el de la categoría levinasiana de "rostro", en Bilbao tiene que ver con su lectura de la Biblia, y el trabajo sobre la categoría de "prójimo" desde el mencionado horizonte vitalista; por ello, la metafórica bíblica será fundamental para construir estos planteamientos. Bilbao hablará desde sus primeros escritos de una "nueva síntesis", renovación de la filosofía

La fractura recorre toda la experiencia del tiempo. El presente no es homogéneo. Tampoco hay manera sencilla de darle unidad a la relación entre presente y pasado. ¿Cómo es posible, entonces, la conciencia? ¿Cómo es posible que una persona diga "yo soy yo", o que los miembros de una comunidad a través del tiempo puedan reconocerse como parte de algo común? ¿Cómo es posible el milagro de la identidad colectiva, la lucha intergeneracional y la transmisión de experiencias? A decir de *La ley de la historia,* ello es posible sólo gracias a la facultad de memoria. Los paralelismos van encadenando un planteamiento con otro, y le dan ritmo al pensamiento: la frase "el hombre no podría tener conciencia de sí mismo *sin la memoria*", remite a la frase anterior, "no hay historia *sin memoria*"; y esta última remite a su vez a todo el planteamiento anterior: el hombre no podría tener conciencia de sí mismo sin la historia, que es narración, y que, en cuanto narración, es memoria de la humanidad. Es decir, que ese hombre fracturado sólo puede tener conciencia de sí mismo en cuanto se hace sujeto de una narración donde, solidariamente, se identifica con otros hombres de los que está radicalmente separado.

> Podemos, pues, concretar nuestra definición, diciendo: *La Historia es la razon juzgando a la memoria i proyectando el deber del porvenir* (*LH* 131; cursivas y mayúsculas de Bilbao).[61]

La historia no sólo es una narración de la memoria, sino un esfuerzo de la razón por juzgar las maneras en que nos hemos

---

que quiere convertirla a la vida, hacerla capaz de responder al llamado de la vida herida; esa renovación es una politización de la filosofía (también ese llamado pide una crítica política de las religiones). No podemos desarrollar con detalle este planteamiento, que fue afinado por la lectura de Lamennais, y quizá por la del Spinoza de los románticos; queda pendiente para otro trabajo.

[61] En esta cita se entrecruza un tema importante, que no podremos desarrollar a cabalidad: desde *Sociabilidad chilena,* la "razón" es, además de una habilidad, una *actitud*, que aparece motivada como respuesta del llamado que la "vida" hace a través del sufrimiento del inocente. Este planteamiento se enmarca en el racionalismo de corte deísta estudiado por A. Ardao (*cf.* C. Jalif, *op. cit.*, pp. 21 ss.).

narrado; las maneras en que nos hemos identificado con las muertes del pasado; nuestras maneras de olvidar y de hacernos responsables con lo que no vivimos; y, a través de ello, también, nuestras maneras de abrir la memoria al "infinito" de la historia, "deber del porvenir" que conforma la capacidad axiológica de imaginar futuros necesarios.

Cuando uno se encuentra con *La ley de la* historia, no puede sino pensar, sorprendido, en planteamientos del siglo XX al estilo de la *Metahistoria* de Hayden White; planteamientos que, desde una perspectiva 'posmoderna', han disuelto las pretensiones de verdad de la historiografía positivista al mostrar los matrices narrativos en que esa verdad es producida. La crítica de Bilbao guarda semejanza con estos esfuerzos; pero, en cierto sentido, es más profunda. El filósofo chileno señala que la historia es narración, pero al mismo tiempo mantiene que la historia es doctrina; no renuncia a esa pretensión doctrinal vinculada al sentido que se le postula a la historia, y, con ello, a la moral con que la historia se juzga; simplemente la pone en tensión con algo *afuera* de ese sentido, que es *la vida de otros* narrada por el historiador. Desde esa perspectiva, el pensamiento de Bilbao quizá estaría más cerca de los grandes historiadores latinos, quienes sabían que la historia es una forma de narración, un género literario con sus convenciones y reglas, pero también una forma de discurso ético que tiene responsabilidades concretas en el mundo, y que, para cumplir con ellas, *ordena* la narración desde algo fuera de sí (la "doctrina"): es esta voluntad ética la que lleva a los historiadores romanos a buscar una concepción de la verdad que va más allá de 'decir lo que realmente pasó' y se permite construir "ficciones veraces"; la concepción que, por ejemplo, llevó a Tácito a definir al historiador como "conciencia de la humanidad".[62]

[62] Tácito, *Agrícola* II, 2. Sobre la concepción retórica de los historiadores latinos véase el clásico de R. Syme, "History at Rome" en *Tacitus,* t. I, Nueva York, Oxford University Press, 1957; y J. M. André y A. Hus, *La historia en Roma,* 4ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno, 2005. Por "ficción veraz" no entendemos única-

La razón histórica: Bilbao contra Sarmiento

Ahora, que comienza a aparecer el pensamiento de Francisco Bilbao, es tiempo de recuperar un hilo desenrollado al principio de este texto, y mostrar cómo esta concepción de la historia está enfrentándose a otra, que había sido defendida por Sarmiento en *Espíritu y condiciones de la historia en América*. Como contamos arriba, ese discurso fue leído para inaugurar las sesiones del Ateneo del Plata, en donde se habían congregado los patriarcas culturales de la nación argentina. Por ello, no sorprende que buena parte del texto de Sarmiento gire en torno de la relación entre historia y poder.

También para Sarmiento, la historia era algo más que mera "narración", entendida en el sentido limitado de "crónica" de lo que pasó. Para Sarmiento, la historia es un arte, "una de las bellas artes, y, como la estatuaria, no sólo copia las producciones de la naturaleza, sino que las idealiza y las agrupa armónicamente".[63] Como lo había hecho Andrés Bello en el gran debate que hemos reseñado, el argentino invoca los nombres de historiadores clásicos para confirmar sus aseveraciones: Heródoto, Tito Livio y Plutarco son, todos ellos, artistas en ese amplio sentido. La historia es, por ello, un género literario. En ello, Sarmiento y Bilbao estarán de acuerdo, y harán frente común frente a otras teorías que, en consonancia con el posterior positivismo historiográfico, conciben la labor de la historia meramente como la de narrar los hechos tal y como fueron. Y, sin embargo, la posición política que guía cada propuesta teórica es, en ambos, muy diferente.

mente la ficción "verosímil", sino la ficción que *promete* verdad; así entendida, las "ficciones" estarían a medio camino entre la mentira y la verdad, en el sentido de que apelan a una noción de verdad relacionada con la transmisión de experiencia, el encuentro con el otro y la capacidad de ser afectado por éste; una noción que piensa a la verdad en términos éticos. Véase S. Rabinovich, "De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias", en A. Vigueras Ávila [coord.], *Jornadas filológicas 2005,* México, UNAM, 2007, pp. 41-48.

[63] Sarmiento, *op. cit*., p. 3.

Una vez que ha concedido cierto valor a los antiguos historiadores, Sarmiento señala que la tarea de nuestro tiempo debe ir más allá de la repetición de los patrones heredados por ellos. Para Sarmiento, lo mismo que para Bilbao, la historia de nuestro tiempo es diferente a la de la antigua literatura, porque en nuestra época hay un nuevo sujeto de la historia. Los dos pensadores se alejan entre sí en su manera de dar respuesta a la pregunta por quién es ese sujeto. Como si estuviera recordando el viejo tópico de las literaturas griega y latina que habla de las edades del mundo, Sarmiento se lamenta: el nuestro ya no es el tiempo de los héroes. Por eso hoy es imposible escribir historia como antes se hacía. "Los tiempos heróicos de las sociedades han pasado".[64] Se han acabado los héroes, y también las guerras: en el mundo moderno, la guerra ha perdido su gloria, y con ello se ha acabado el campo histórico que permitía el surgimiento de ese sujeto.

Por eso el carácter artístico de los historiadores antiguos no puede ser ya realizado: pero en nuestro destierro de la época heroica está también la clave de nuestra posible grandeza. "Nosotros escribimos la historia, marchando".[65] ¿Quién es ese "nosotros"? ¿Quién es el sujeto que se mueve en la historia de nuestro tiempo? Lastarria habría respondido que ese sujeto es un "cuerpo social" llamado "pueblo", y que él se identifica universalmente con algo llamado "género humano"; Bilbao apoyaría a Lastarria, y diría además que la "humanidad" no existe por sí misma: que, para autoconstituirse, es necesario un esfuerzo de "memoria", que haga a cada "pueblo" capaz de abrirse a las demandas de vidas que no fueron vividas por ellos… Aquí está el punto de enfrentamiento: Sarmiento dirá que el nuevo sujeto de la historia no es el pueblo ni la humanidad, sino el "Estado". La historia es, además, como una máquina, con leyes prefijadas que son manipuladas por el sujeto de la historia cuando él sube a la máquina como su operador: "Washington se oscurece cuando más alto papel

[64] *Ibid.,* p. 4. Cursivas mías
[65] *Loc. cit.*

desempeña en los destinos de su patria a la cabeza del Estado, porque depuesta la armadura del guerrero con que pudo hacer brillar su genio, el Presidente es solo el ejecutor de las leyes, a guisa del maquinista de la locomotiva [...]".[66]

Las palabras del viejo pensador argentino debieron haber sonado dulcemente a los oídos de los miembros del Ateneo del Plata, quienes se preparaban para tomar cargo definitivo de ese mismo Estado: con su texto, Sarmiento les anunciaba que ellos ocuparían el espacio dejado por los héroes en retirada, y que el Estado cuyo destino iban a dirigir sería el protagonista de la épica de nuestro tiempo. En un movimiento típico de la ironía sarmentina, la tragedia del fin de la época heroica se vuelve, súbitamente, alegre: espacio de una nueva historia, siempre en movimiento, siempre imperfecta, contagiada de la belleza impura de los ferrocarriles, y al tiempo objetiva, impersonal y mecánica, pues su nuevo objeto no es ya la personalidad de los grandes hombres sino la racionalidad de las leyes que se despliegan en el espacio histórico inaugurado por el Estado; leyes absolutamente racionales que son, ellas mismas, la maquinaria que mueve el tren de esta historia que camina acelerada hacia su consumación.

Así pues, de un lado hay una posición filosófica que propone al Estado como sujeto de la historia, y hace una alabanza de su organización y sus leyes; del lado contrario, hay una posición que alaba la "memoria" y la "vida", y señala la necesidad de pensar aquello de la vida de los "pueblos" que es irreductible al Estado. Una filosofía de la historia llevará a contar la historia de América como la historia de sus Estados nacionales; la otra llevará a contarla como la historia de sus colectividades, sus proyectos de organización y sus valores y anhelos.

En el fondo, la discusión entre Bilbao y Sarmiento se hace posible porque la naciente experiencia de los movimientos sociales de corte popular ha obligado a marcar una línea que impide

[66] *Loc. cit.* Remito aquí a las tesis de Koselleck, "*Historia Magistra Vitae.* Sobre la disolución del *topos* en el horizonte de la agitada historia moderna, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

identificar fácilmente a los “pueblos” con el “Estado”. Hay, en la experiencia rebelde de los “pueblos”, un resto que se resiste a ser subsumido en esa presunta realización de la sociedad civil en sociedad política que debería ser el “Estado”. En la América de mediados del siglo XIX ha iniciado una guerra social donde las élites en control del Estado intentan disciplinar a su pueblo. Situarse del lado de los pueblos o del lado del Estado lleva a una concepción distinta de la ética del historiador, y de lo que debe significar la tarea del “juicio” que ese historiador realiza.

Tanto Bilbao como Sarmiento recuperan esa metáfora jurídica, que servirá para definir la tarea del historiador y el tipo de racionalidad del trabajo historiográfico. ¡Pero qué maneras tan distintas de utilizar esta metáfora! El historiador, dice Sarmiento al final de su discurso, es “el juez supremo” de pueblos y caudillos.[67] Tiene una tarea ética porque su responsabilidad está en enjuiciar a las naciones según el grado de “progreso” que han alcanzado; él debe censurarlas si no han hecho lo que debieran, y clasificar a unas y otras según una gradación absoluta.[68] En ese sentido, la historia es una “ciencia”: permite construir juicios sobre lo avanzado de una civilización según su grado de desarrollo.

> La historia es la ciencia que deduce de los hechos la marcha del espíritu humano en cada localidad, segun el grado de libertad y de civilizacion que alcanzan los diversos grupos de hombres, y el mejor historiador del mundo seria el que colocase las naciones segun

[67] *Ibid.,* p. 10.

[68] *Cf.* Kubitz, *op. cit.,* pp. 489 y 490. Sarmiento refiere específicamente a las estadísticas de progreso económico como materiales que el historiador puede utilizar para enjuiciar a las naciones de las que escribe: “los datos estadísticos son para la inteligencia moderna, lo que la intervencion de los Dioses era para los antiguos” (Sarmiento, *op. cit.,* p. 12). Es fundamental, para elaborar este juicio, el grado de posesión de tecnologías, que se relaciona a su vez con la actividad del mercado internacional: “¡Ay de los pueblos que se queden atrás de un siglo al paso que van los que han puesto la escuela en la cuna de la sociedad, el telégrafo para transmitir las ideas, el ferrocarril y los vapores para acudir con sus productos a donde haya demanda” (*ibid.,* p. 9).

> la medida de sus progresos morales, intelectuales, políticos y económicos.[69]

Detrás de esta teoría del análisis histórico hay una teoría de la sociedad. Para Sarmiento, la libertad, la civilización, el progreso, son, al tiempo, principios guía para escribir la historia y leyes que regulan a la sociedad humana, de manera análoga a las leyes naturales que regulan el mundo material; infringir esas leyes lleva al desorden y la violencia; el cumplimiento de esas leyes es la misión de los gobernantes, que las realizan en la administración pública y la creación de leyes sabias y adecuadas a esos principios.[70] Por ejemplo, la liberalización de la economía, la implantación de regímenes de democracia representativa, la explotación a gran escala de recursos naturales y el genocidio de la población indígena, pudieran ser ejemplos de acciones necesarias, guiadas por las leyes de progreso histórico. La oposición a esas leyes es irracional desde el punto de vista histórico, y lleva necesariamente al desorden y la violencia. Un gobernante consciente de su papel en cuanto "maquinista" de la locomotora histórica, debería preguntarse cuáles son las acciones más adecuadas a esas leyes naturales. Y, por supuesto, en caso de que el gobernante no sepa cuáles son esas acciones, el historiador deberá estar cerca para orientarlo.

> Los tiempos heróicos de las sociedades han pasado. La conquista que hizo de Alejandro, Annibal, César, Cortez, Napoleon entidades historicas mas visibles que las naciones que les servian de peana, y centros cuyo rededor se agruparon los acontecimientos, ha dejado de ser el comienzo y el fin de los imperios. Otras son las fuentes del desarrollo y lustre de las naciones. La ciencia humana ha trazado también en la marcha de las sociedades sus leyes fundamentales, como Newton acabó con el arbitrio en el gobierno del universo. Los pueblos modernos permanecen estacionarios, cre-

[69] *Loc. cit.*
[70] Kubitz, *op. cit.,* pp. 489 y 490.

> cen ó declinan segun q' han obedecido ó no à las leyes naturales del desenvolvimiento humano.[71]

También Bilbao, en *La ley de la historia,* dice que la historia debe "juzgar": como vimos en la cita de arriba, la historia es definida por Bilbao como "la razón que juzga a la memoria". Sin embargo, la metáfora jurídica utilizada por Bilbao tiene un sentido muy distinto al que le había dado Sarmiento. La razón permite que la memoria guardada pueda ser leída como algo más que una narración de lo que pasó; la razón histórica refiere en Bilbao a la capacidad para la revisión crítica de la memoria del pasado, y la pregunta por si ese pasado fue justo o digno.

Pero esa pregunta se hace siempre desde lo que *nosotros*, los historiadores, consideramos "justo" y "digno", es decir, desde lo que Bilbao ha caracterizado como "doctrina". La pregunta que abre la memoria de las vidas pasadas se hace posible porque esa "doctrina" es, al mismo tiempo, el 'afuera' de esas vidas, algo que le hemos superpuesto a la vida para así poder narrarla; pero también es un espacio de responsabilidad que permite sospechar de las narraciones que se nos han confiado; si estas últimas nos cuentan 'lo que realmente pasó', el espacio de la doctrina remite, de manera constante, a lo deseable, lo presentido, lo posible; la doctrina remite a la posición del historiador; por eso, en su juicio, la historia "proyecta el deber del porvenir". Es decir, que la historia es un saber que quiere servir de orientación, y por ello es, a un tiempo, narración y utopía: dice lo que pasó, y al tiempo abre ese relato a lo que podría suceder.[72]

[71] Sarmiento, *op. cit.*, p. 4.

[72] "Utopía" es una palabra que nosotros añadimos para traducir el gesto de Bilbao; él no utilizó esa palabra, quizá por el valor peyorativo que tenía en el pensamiento político de su época: propuesta de cambio social irrealizable e ingenua. A partir de 1848, esa palabra será utilizada por Marx y Engels para reunir, en torno de ella, los rasgos disímiles de un fantasmal enemigo, al que es preciso conjurar (un agudo comentario del proceso, en M. Buber, *Caminos de utopía,* México, FCE, 1955, cap. I). La propuesta de traducir el gesto de Bilbao como "utopía" se afinca en un movimiento filosófico que, a partir del siglo XX, intentó

La historia es, pues, una relación entre memoria y razón, donde la segunda abre la primera al infinito. Ahí se mantiene la mutua tensión entre doctrina y narración: la primera apela a la posición del narrador, y la segunda quiere guardar el recuerdo de otras vidas.

Éstas son las probables aristas de la respuesta de Francisco Bilbao a Domingo Faustino Sarmiento. En el debate con este último autor, Bilbao nos ha entregado una concepción de la historia que concibe a este saber en estrecha relación con los procesos que permiten la emergencia de subjetividades colectivas con cierta capacidad de acción en la historia. La historia es un saber que trabaja sobre la memoria de la vida de otros, y ayuda a que el

rescatar los esfuerzos variados y disímiles que habían sido reunidos en torno a esta palabra peyorativa (como los del "socialismo utópico", o las variadas propuestas "utópicas" anteriores al socialismo). Si la tradición marxista señalaba el carácter 'irreal' de estas propuestas, los esfuerzos posteriores mostrarán que, en esa 'irrealidad', definida a veces como un 'soñar despierto', existe un poderoso impulso ético que hace uso de la imaginación: Buber habla, en este sentido, de un "deseo utópico", "generador de imágenes", que "va unido a algo sobrepersonal" (la utopía no es nunca *mi* utopía, sino que se propone como un espacio de convivencia con el otro, hacia el otro): eso sobrepersonal se concreta en "el afán por lo *justo,* que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana [...]. En la revelación, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un *tiempo* perfecto: como escatología mesiánica. En la idea, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un *espacio* perfecto: como utopía" (*ibid.,* cap. II, pp. 17 y 18). Hay que anotar que lo utópico ha sido un motivo recurrente en las preguntas que han guiado a los filósofos e historiadores de la filosofía latinoamericana, de Arturo Roig a Franz Hinkelammert. Para este último pensador, lo utópico remite a la relación entre razón e imaginación, en cuanto que toda conceptualización de la realidad social parte de premisas puestas por la imaginación utópica; de manera similar a como ocurre con Bilbao, para Hinkelammert lo deseable, lo presentido, lo posible se encarna en una serie de imágenes que ofrecen la base axiológica a partir de la cual es posible pensar el mundo y su sentido. Sin embargo, la analogía entre los planteamientos de estos dos pensadores no puede ir más adelante: Bilbao no piensa la utopía desde el horizonte del sujeto trascendental kantiano, como sí lo hace Hinkelammert. Véase M. R. Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América* México, 2005, (tesis de maestría, FFyL-UNAM), cap. vii.

presente se haga responsable del pasado; que inquiere críticamente por nuestras maneras de recordar y olvidar, y nos vuelve capaces de imaginar el futuro. La historia es, al mismo tiempo, un género literario, una filosofía que trabaja por medios narrativos a partir de una profunda reflexión sobre el "corazón del hombre". Las leyes de la historia no funcionan de manera absoluta, sino que son perspectivas de nuestra "doctrina" desde las cuales se hace posible la crítica de la memoria recibida. El objeto de la historia no es el Estado nacional, sino la "vida" de los "pueblos". Y hay una tesis más, que hasta ahora ha quedado implícita: el papel del historiador no es dar cómodo consejo a una élite autocomplaciente que se ha adjudicado a sí misma el derecho natural de gobernar, sino acompañar los procesos populares de rememoración y subjetivación que son componentes indispensables de la lucha social.

II. DE LA HISTORIA EN CUANTO UTOPÍA A LA FILOSOFÍA EN CUANTO TESTIGO DE UNA MEMORIA QUE GERMINA

Entre 1849 y 1864

A continuación profundizaremos en los temas propuestos por *La ley de la historia* insertándolos en un arco temporal más amplio. Hacia atrás, la frontera está en 1849. Era el último año del exilio autoimpuesto de Francisco Bilbao en París. El joven chileno había viajado a la Ciudad Luz después del escándalo por la publicación de *Sociabilidad chilena*. Probablemente esperaba encontrar una sociedad tolerante y progresista, amiga de las insurrecciones en nombre de la dignidad humana; pronto descubrió que los americanos habían idealizado excesivamente la ciudad francesa, y que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* no era sino un buen ingrediente para los discursos oficiales; al mismo tiempo, Bilbao pudo encontrarse en París con una constelación de pensadores radicales provenientes de distintas naciones sin Estado de la periferia de Europa, italianos, rusos, polacos, rumanos y de otros lugares, quienes participaron con el joven chileno en la fundación del periódico radical *La Tribune des Peuples,* en donde Bilbao dio el giro que orientó su pensamiento hacia la crítica del eurocentrismo y el descubrimiento de la misión histórica de América Latina.[1]

[1] Véase mi artículo “Anticolonialismo y socialismo de las periferias”, ya citado,

Esa crítica fue posible, ante todo, por la acción de Louis Bonaparte y otros dirigentes europeos, que —a decir de Bilbao y sus amigos— traicionaron el movimiento revolucionario internacional de 1848 en el momento decisivo. La derrota de Hungría e Italia a manos de los esfuerzos combinados de la Santa Alianza y el ejército francés no sólo llevó a Bilbao y sus amigos a cuestionar el papel de la Francia revolucionaria en cuanto "vanguardia" de la humanidad: también puso en crisis una cierta filosofía de la historia profesada en grupos radicales que planteaban la inevitabilidad del triunfo del "progreso" sobre las fuerzas del Antiguo Régimen. Doble paradoja: en 1849, cuando el fuego sagrado de la revolución parecía haberse extinguido en el centro de Europa, las naciones sin Estado de la periferia, pretendidamente "atrasadas", se revelaron como herederas del proyecto radical, y fueron combatidas duramente por sus pretendidas maestras. Un texto publicado en marzo de 1849 en *La Tribune des Peuples,* titulado "Fatalité du progrès révolutionnaire" reflexiona sobre este tema: las leyes de la historia, que debían orientar la marcha humana hacia la conquista progresiva de libertad, parecían haberse descoyuntado.

> Esfinge de los tiempos modernos, como se ha dicho a menudo, la revolución está situada sobre la ruta del porvenir, en donde propone su enigma temible a todos los que llegan: a los hombres, los pueblos, las ideas; y todos dejan sin respuesta esa pregunta.
>
> Aquellos que la ensayan sucumben al intento: los hombres desaparecen en el abismo revolucionario; los pueblos se agitan en su impotencia, y las ideas que se creían las más profundas no son sino vanas fórmulas de sofistas, ignorantes tan pronto como se ponen en contacto con el espíritu de la revolución.
>
> Los hombres del pasado se aprovechan de todos estos desastres para acusar a la revolución de impotencia:

---

que contiene el primer estudio a profundidad sobre la participación de Bilbao en esa constelación intelectual.

> "Vosotros lo veis —le dicen al pueblo—, vosotros lo veis, esta revolución, que queréis tanto, ha destruido sin crear, ha devorado sucesivamente a sus defensores más valientes; ni una de las ideas que hizo surgir ha encontrado la gracia frente a ella. La revolución, pues, no es sino el mal: ¡asesinadla!".
>
> Sin embargo, a pesar de todos estos ataques, y del desaliento que en cada una de estas ocasiones se adueña de los pueblos, la revolución jamás ha dejado de seguir su marcha hacia delante, apresurada una vez más por los esfuerzos que se han hecho para detenerla.[2]

En el desgarramiento de la derrota, el redactor anónimo de esta nota descubre una lógica del progreso revolucionario que desafía la visión tradicional del "progreso", tal y cómo éste había sido entendido por Condorcet y otros filósofos ilustrados: las luchas sociales avanzan siguiendo un camino paradójico, impulsadas por los esfuerzos mismos que se han hecho para detenerlas. En su camino, la lucha revolucionaria devora a los hombres mismos que se habían comprometido con ella; disuelve las ideas que pretendían fundamentarla, y en suma, exhibe el carácter de una dialéctica destotalizadora, negativa y abierta, que no se resuelve a sí misma en una síntesis ni parece ofrecer un sentido clarificador. La revolución no es resultado natural de la historia, sino que nace a pesar de ella, nutriéndose de sus restos: es expresión de una historia secreta, que corre a contrapelo de la historia y emerge en sus intersticios.[3]

La derrota de 1848 lleva a Bilbao y otros filósofos radicales a criticar la doctrina del "progreso". El pensamiento revolucionario aparece ahora despojado de certezas: desprovisto de axiomas, comienza a valorar de nueva forma la praxis, el papel de los sujetos y las acciones en la construcción de una historia cada vez más ominosa, en donde, a pesar de todo, es necesario seguir

[2] "Fatalité du progrès revolutionnaire", *La Tribune des Peuples,* 19 de marzo de 1849 (la traducción es mía).

[3] Se trata de un modelo *escatológico*, opuesto al modelo *providencial* que es el sustrato religioso de la filosofía del progreso. Véase Jacob Taubes, *Escatología occidental,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.

luchando. Ya no había seguridad de triunfar. Al año siguiente, Bilbao, que ha regresado a Chile, publica los *Boletines del espíritu,* y comienza una amplia reflexión sobre la filosofía de la historia de las revoluciones, en donde el cambio social ha sido despojado de contenidos teleológicos. *La ley de la historia* es uno de los capítulos más importantes de dicha reflexión: como veremos abajo, en este ensayo se dibuja una relación inédita entre revolución, memoria y sujetos sociales, todo ello en el marco de una reflexión sobre el tiempo revolucionario que va más allá de la narrativa del "progreso".

Hacia delante, el límite temporal del presente capítulo estará en el año de 1864. Se trata del último año de vida de Bilbao. 1864 es además el año de la publicación de un libro fundamental, probablemente redactado a la carrera, que recoge las líneas maestras del pensamiento de nuestro chileno: *El evangelio americano.* Había pasado algún tiempo desde la lectura en voz alta de *La ley de la historia,* y, sin embargo, algunos de sus temas habían sido reelaborados por el autor. También la pregunta por la memoria revolucionaria ha sido recogida allí: con los textos de dicho arco temporal, ensayaremos una reflexión que vaya de la caracterización de la memoria revolucionaria a las relaciones entre memoria y filosofía. El hilo de nuestra reflexión viene heredado del capítulo anterior: como la historia, la filosofía tiene relación con la memoria porque, ante todo, es un saber narrativo.

Memoria y alegría

Quizá uno de los aspectos fundamentales de la reflexión de Bilbao sobre este tema es el siguiente: para dicho autor, el de la memoria es un tema *alegre.*

El evangelio americano comienza con la siguiente dedicatoria:

> Al ciudadano Juan Chassaing, diputado al Congreso Nacional, fundador y redactor del "Pueblo".

Al ciudadano Francisco Lopez-Torres,
redactor del "Pueblo",

Esta obra es de República. La dedico á vosotros, mis amigos, porque sois rectos entre los rectos, é inteligentes entre los buenos y escasos servidores de la *verdad-principio.*

Vuestro amigo

Francisco Bilbao.
Buenos Aires, Septiembre 1864.[4]

Las dos personas a las que Bilbao dedicó este libro fueron sus compañeros en las aventuras políticas de aquel último año.[5] La fecha con que cierra esta dedicatoria es septiembre de 1864: la "Idea del libro" que sigue a esta dedicatoria es más explícita, y habla del "29 de Septiembre de 1864".[6] Estas breves indicaciones sirven para situar las condiciones en que fue elaborado el libro. En diciembre de 1863, Bilbao había contraído, al fin, matrimonio con Pilar Guido. Conservamos fragmentos de una carta de Bilbao a su maestro Edgar Quinet, que describen con intensidad la alegría de aquellos tiempos:

> Os escribo delante de la ventana entreabierta, en medio de un jardin de flores. Mi querida mujer, vestida de blanco, canta acompañándose del arpa... La gran naturaleza es siempre mas bella, i

[4] *El evangelio americano,* Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864, p. 4, s.p. La "verdad-principio" es una "semilla" de libertad que porta el hombre americano desde el inicio de su historia. Véase P. L. Abramson, "L' 'évangile américain' de Francisco Bilbao. Manifeste philosophique et politique", *América. Cahiers du* CRICCAL, núm. 21, 1998, pp. 187 y 188. Probablemente se trata de una actualización política del tópico del Cristo interior, tal y como fue desarrollado por la mística cristiana.

[5] Sobre López Torres y Chassaing, véase P. P. Figueroa, *Diccionario biográfico de Chile*, Santiago, Barcelona, 1897-1901, t. I, *s.v.* "Francisco Bilbao", pp. 246a, 247b y 248a.

[6] *El evangelio americano,* dedicatoria sin paginación.

> nuestra alma no se abatirá sino que se engrandecerá cada vez mas. ¡Qué hermoso es vivir con horizontes infinitos![7]

La carta que acabamos de citar construye un espacio literario cuyas cualidades también están presentes en el último ensayo de Francisco Bibao. Por ello vale la pena citarla e interpretar con cuidado sus imágenes. La carta describe un instante, pero en ese instante se abre la eternidad. Lo más breve es hermano de lo que perdura. Es un breve momento luminoso, de "horizontes infinitos": la música cantada por la amada se escucha en el silencio de la carta, y la belleza del mundo natural resuena en el alma, "nuestra alma", que se hace cada vez más grande. La belleza del amor y la belleza del mundo resuenan y dialogan. Frente a esa eternidad que se abre y alimenta al que es capaz de percibirla, no vale la pena sentir tristeza. Frente al tiempo que pasa, los instantes de eternidad muestran que la vida es hermosa, y esa belleza da motivos para la alegría. Así, la escena íntima descrita en esta carta dibuja una concepción del tiempo que Bilbao desarrollará en *El evangelio americano* desde una perspectiva filosófica: frente a la tristeza del tiempo progresivo, que corre fatalmente hacia la muerte, aparece la eternidad de la alegría expresada en breves momentos que tienen el poder de romper el camino lineal del progreso. En la carta, este segundo tiempo es el tiempo del amor. En *El evangelio americano,* Bilbao dirá que este segundo tiempo es el "tiempo de la revolución".

En abril de 1864, llegó a Argentina la noticia de que España acababa de invadir las Islas de Chincha, que pertenecían al Perú. Manuel Bilbao recuerda aquel año en los siguientes términos:

> Ante semejante ataque, todos vieron renacer los tiempos heróicos de la epopeya de la independencia. La conquista, atacando en el

[7] Carta de Francisco Bilbao a Edgar Quinet, 1º de enero de 1864, citada por Madame Quinet, "Un gran patriota americano", en F. Bilbao, *Obras completas,* ed. de P. P. Figueroa, Santiago, Imprenta de "El Correo", 1897, t. I, p. 7. Ésta y otras cartas pueden consultarse ahora en el "Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet" ya citado.

> corazon de las Repúblicas Americanas! Chassaing y Bilbao, ayudados de la prensa de todos los partidos, levantaron un grito de indignacion, clamando por la union de las naciones del Continente para responder al reto de España, y solo un diario se opuso á que el pueblo siguiera sus instintos y sentimientos naturales—La "Nacion Arjentina", eco del Gobierno Nacional. De esta oposicion surjió la seria polémica en que Bilbao agotaba sus últimas fuerzas físicas, defendiendo la necesidad de emanciparnos en cuerpo de la conquista que iniciaban las monarquías, y en espíritu de las teorías que nos introducian.
>
> Asistió, en esos días, arrastrándose y esqueletizado á los meetings del Retiro y de Colón donde habló, haciendo esfuerzos sobrehumanos, y de donde regresó casi sin aliento.[8]

En la narración que nos ofrece su hermano, un Bilbao ficcionalizado se mueve a las reuniones casi convertido en esqueleto. Es la última campaña pública de su vida. El personaje quizá no lo sabe, pero sí lo sabe el narrador y lo sabemos nosotros, los lectores de la historia, y por ello el párrafo tiene un cierto aire de grandeza patética, de tragedia ignorada por su propio protagonista. El signo de dicha campaña es la defensa de América, la misma América sobre la que Francisco Bilbao comenzó a pensar sistemáticamente en el viaje anterior a su llegada a Argentina; esa América a la que él, durante un tiempo, quiso llamar "Latina", y que ahora aparece así, sencillamente, despojada del adjetivo. Señalemos de pasada que el tema de sus discursos públicos en aquella época tiene que ver con la revolución: "la necesidad de emanciparnos en cuerpo [...] y en espíritu [...]". La defensa del cuerpo social de América es paralela de la crítica de las teorías que avalan el derecho de conquista. Así, este breve texto biográfico nos ofrece un segundo indicio de los temas que *El evangelio americano* desarrollará en clave filosófica: la defensa de América, que entendida rectamente debe concebirse como asunción del proyecto revolucionario que América expresa.[9]

[8] Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*..., p. clxviii.

[9] Para profundizar en este tema, invitamos a la lectura de los textos bilbaínos agrupados en la tercera sección de Francisco Bilbao, *Obras completas,* t. IV,

Hay, finalmente, un último dato biográfico pertinente para comprender el tipo de enunciatario construido por Bilbao en este último libro. El 16 de septiembre, en el marco de esa agitación que presagia la muerte, nació “durante una gran tormenta” el hijo de la joven pareja: su nombre era Lautaro. Se trata de un bebé frágil, que vivió apenas 43 días. *El evangelio americano* salió de la imprenta el 29 de septiembre. Libro e hijo vinieron al mundo con trece días de diferencia: como en la carta a Quinet, se trata de un breve momento luminoso.

En la presentación de su libro, Bilbao aludió a tópicos similares a los que vimos en la carta y a los que su hermano Manuel utilizó para narrar aquellas épocas en que Francisco asistía a las reuniones convertido en esqueleto: “nuestra obra es un ensayo”, dice Bilbao en la “Idea del libro” con que se abre este peculiar evangelio; y lo dice en el doble sentido de “ensayo” como género literario, y “ensayo” como intento, en un juego de palabras que adelanta el de Germán Arciniegas décadas más tarde. En efecto, el carácter efímero de aquellos momentos luminosos ha sido refigurado en esta presentación que reclama para el texto de Bilbao la misma cualidad de intento inacabado, fidelidad al momento. En dicha presentación, Bilbao explica inmediatamente que escribe para el porvenir, que ahora tiene el rostro concreto de “las nuevas generaciones”. De esa manera, la anécdota biográfica se transforma en una estrategia de enunciación:

> Las nuevas generaciones de América no tienen libro.
>
> La idea de la justicia, su historia, la exposición de la *verdad-principio*, su caida, su encarnacion en el Nuevo-Mundo, con los atributos propios del progreso de la razón emancipada, con la originalidad que reviste en la vida americana, con la conciencia magna de sus nuevos destinos inmortales que fundan la civilización americana, hé ahí ideas que debe contener la Biblia Americana, el libro americano, el Korán ó lectura Americana.

Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana, ed. de Álvaro García y Rafael Mondragón, Santiago, El Desconcierto, 2014.

> Nuestra obra es un ensayo.—Vengan otros, con más ciencia y conciencia del MOMENTO HISTÓRICO de América, que el campo es vasto, y numerosa la mies.
>
> En este libro creo haber expuesto la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y el ideal.[10]

Doble carácter, pues: breve momento luminoso, y voluntad de transmitir un legado a las generaciones futuras. También ese "dar a luz" de aquellos quince días adquiere, en nuestro libro, un carácter textual: todo él, y sobre todo su primera parte, está escrito en un lenguaje amoroso y sencillo que rehuye los eufemismos y refiere constantemente a un "tú". Ese "tú" es responsable de la herencia que comunica el *Evangelio americano*. El destinatario de dicha herencia se ubica parcialmente en el futuro, pero también habita en el día de hoy: *El evangelio americano* es un libro "para las nuevas generaciones", pero, como dice Bilbao al inicio del primer capítulo, también es un libro "para el pueblo". Pasado y presente. Más adelante se dice explícitamente que ese "pueblo", a quien Bilbao se dirige con el nombre de "hermano", es "el artesano en su taller, el mercader en su tienda, el peón en su faena, el campesino en su soledad"; también es "el salvage en el desierto, el bárbaro en su tribu, el *proletario* en el seno de su *prole* desgraciada": artesano, mercader, peón, campesino, proletario, bárbaro y salvaje… La enumeración de oficios y lugares de adscripción ofrece un mapa de las formas de marginalidad, explotación y dependencia en América. Sólo entonces sigue una nueva enumeración que permite saber que en el "pueblo" estamos todos, de los más pequeños a los más grandes, "el letrado y el roto tenebroso, el rico y el pobre, el sano y el enfermo, el feliz y el desgraciado".[11] Pasado y presente:

[10] F. Bilbao, *El evangelio americano,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 6, s.p.

[11] *Ibid.,* I, i ("El mensage"), sección 2, p. 9. Las cursivas son de Bilbao. Ello se eleva de manera dramática en la tercera y última sección de este capítulo, en que Bilbao enhebra un largo llamado a cada "tú" a quien se está dirigiendo, y lo invita a escuchar, actuar y tener fe.

transmisión de un legado y conciencia de la explotación. En el "pueblo" estamos todos, a condición de que "todos" nos identifiquemos, primero, con los explotados y dominados que se han enumerado al principio.

Así pues, la fecha de la dedicatoria del libro nos ha llevado a rescatar tres temas que aparecen en los textos biográficos de la época, y son refigurados en clave filosófica en el ensayo de Bilbao: una concepción del tiempo revolucionario, una manera de entender la defensa de América y una cierta manera de dibujar al destinatario del libro. *El evangelio americano* se dirige, de manera preferente, a esa pluralidad de sujetos sociales que, varias décadas después, la teología de la liberación unificó bajo la categoría del "pobre", y cuyas historias plurales conforman el momento de la "Revolución". Se trata de un breve momento luminoso en donde la memoria guardada por esos sujetos "germina" subitamente en las acciones de la gente, haciéndolos capaces de cosas que ellos mismos no estimaban posibles. Los breves momentos luminosos de la organización y la lucha abren la puerta de la eternidad y actualizan una potencialidad guardada desde un tiempo antes del tiempo: son la "resurrección" de un germen de libertad, al que Bilbao llama "verdad-principio", que late como semilla en todo hombre y todo pueblo. Actuar y recordar son acciones que se alimentan mutuamente. En este sentido, la memoria es alegre, y constituye el fundamento de la revolución.[12]

[12] *El evangelio americano* hace la biografía alegórica de esa "verdad-principio" en América, cuya vida se desenvuelve en tres momentos que, al mismo tiempo, se corresponden con la vida de Jesús y con las etapas de la Creación misma: la "exposición", que es el momento del nacimiento; caída, que es también el momento de la Pasión; y encarnación, que es también el momento de la resurrección. Esas tres etapas se corresponden con las tres etapas en que se divide el libro. "La verdad-principio", su primera parte, consta de siete capítulos y está inspirada en el poema que abre el Evangelio de Juan (1, 1-18). En ella es constante el diálogo con un "tú", y la retórica de la proclamación; se explica, en clave catequística, el dogma de la "soberanía" que reside en todo hombre, y tiene su correlato en las metáforas de la "vida", el "espíritu", "Dios" y el "infinito", que vienen de textos anteriores. Esa primera parte explica lo que Bilbao llama "la filosofía popular del derecho", pues la articulación filosófica de la verdad-principio es la versión más

Éste es el último momento luminoso de la vida de Bilbao. Sus últimos dias estarán signados por la lucha contra la melancolía, un sentimiento que parece haber caracterizado sus primeros años de vida, y cuyos peligros fueron analizados filosóficamente en *El evangelio americano*. Manuel Bilbao copia fragmentos del *Diario* de su hermano en fechas cercanas a la muerte de Lautaro: "¡Cuán limitada fue la esperanza! [...]

---

acabada de su teoría de la ciudadanía integral, que se presentó sistemáticamente en los textos peruanos como crítica de la democracia representativa y que regresará en el capítulo final de *El evangelio americano*. La segunda parte del libro ocupa seis capítulos; se llama "La Conquista", y corresponde con el momento de la crucifixión: en ella se cuenta cómo esa soberanía quedó dañada, en América, con la llegada de la conquista española, y se reitera la crítica teológico-política en que Bilbao trabaja desde *Sociabilidad chilena*. Una vez más, el análisis político y económico va de la mano de la crítica moral y teológica; aquí se dibuja una última versión de la manera en que Bilbao concibe las relaciones entre religión y política, y la tensión entre moral y dogma que opera al interior de las políticas religiosas. La tercera parte, que es la única que revisaremos aquí, se llama "La Revolucion", y corresponde al momento de la resurrección. Ocupa los últimos ocho capítulos de la obra. En esta parte se trabaja sobre la filosofía de la historia de las revoluciones americanas, y se recupera el debate iniciado en *La ley de la historia* y continuado en *La América en peligro:* se trata de explicar el sentido moral de las revoluciones americanas como espacios donde se pone en crítica la narrativa histórica de los poderosos, y se abre la mirada hacia los pasados y futuros plurales de sujetos históricos en permanente resistencia. Después de resumir los planteamientos de los escritos argentinos, se ofrece una narrativa de las revoluciones americanas que tiene poco que ver con la elaborada por los apólogos de las elites conservadoras y liberales. Los títulos de los últimos capítulos nos hacen comprender que no sólo estamos leyendo un evangelio, sino la proclamación misma, la *puesta en escena* del evangelio: el título del capítulo xviii, inmediatamente posterior al momento en que Bilbao ha mostrado cómo esa pluralidad de tiempos confluye en momentos revolucionarios, le pide a sus lectores que "levantemos el corazón" *(sursum corda)*, y les recuerda "que el Espíritu está en nosotros" (*spiritus intus*). Es como si la lectura del texto recreara al interior de cada lector la consagración del pan en la misa. Es la convocatoria a la comunidad para que se reconozca en una esperanza compartida; por ello, inmediatamente se recuerda, en el capítulo siguiente, el "peligro" que representa la civilización europea, momento que sirve para desarrollar, por última vez, los planteamientos de crítica al progreso y la civilización que se han desarrollado en textos anteriores. El penúltimo capítulo resume este credo en una lista de reformas concretas en que se regresa al ideal americanista; y el último se llama "el hombre integral".

Todo acabó. Su madre y yo estamos con el pensamiento en Dios. ¡Si habrá consuelo! Dios mio, y á mi papá tan presente!".[13] En noviembre del mismo año muere Juan Chassaing, y Francisco sale de la reclusión en que lo tiene sumido la enfermedad y la melancolía. Su discurso en el entierro es el último acto público de su vida. En los fragmentos que nos quedan de él se notan, aún, los acordes luminosos del último libro:

> No vengo á honrar con palabras á Juan Chassaing. No lo necesita, ni en la tierra donde lo conocimos, ni en la mansion gloriosa que su abnegacion le conquistára... Venimos á honrarnos á nosotros mismos, á honrar la humanidad, en uno de sus mas puros y bellos representantes.[14]

La agonía de Bilbao inicia en enero del año siguiente. Los detalles fueron narrados en una hermosa carta abierta a Eusebio Lillo, que puede ser leída en la *Vida de Francisco Bilbao* escrita por Manuel Bilbao.[15]

Probablemente la breve reseña biográfica emprendida en los párrafos anteriores pueda ayudar a comprender el contexto que entre 1849 y 1864 permitió la tematización de conceptos como "memoria", "alegría" y "revolución". La memoria va perfilándose como tema del pensamiento de Bilbao al mismo tiempo que Europa pierde centralidad en cuanto vanguardia espiritual del movimiento revolucionario. La memoria es uno de los ejes de esa nueva filosofía de la historia que surge como respuesta al desengaño del "progreso". Cuando parece que las leyes de la historia se desvanecen, emerge la memoria como espacio que permite pensar la revolución en cuanto acción de seres humanos concretos, que son absolutamente responsables de su actuar y su vivir. Por eso, la nueva filosofía de Francisco Bilbao es, a pesar de todo, una filosofía alegre: ya no hay certezas que orde-

[13] M. Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*..., p. clxxvii.
[14] *Loc. cit.*
[15] *Ibid.,* pp. clxxix-clxxiv.

nen la marcha de la historia, pero los individuos y colectivos que luchan han descubierto su responsabilidad en la conformación de su historia, lo cual equivale a decir, desde una perspectiva contemporánea, que han descubierto su posición de sujeto.

En las páginas que siguen recuperaremos esos conceptos: profundizaremos en la reflexión emprendida en *La ley de la historia,* que crea una serie de hermosas metáforas para describir el trabajo de la memoria, así como la relación entre memoria y revolución; daremos un rápido paseo por otras obras de Bilbao, cercanas a la experiencia de 1849, en donde este tema le permite pensar la experiencia del tiempo, tal y como ésta ocurre en los procesos revolucionarios; y terminaremos en *El evangelio americano,* cuya tercera parte reflexiona sobre ese tema a partir de una metáfora que viene de la Biblia, cuyos alcances ya hemos adelantado: la memoria es una semilla que germina; la filosofía, un saber que testifica ese proceso de germinación. ¿Qué quiere decir esto? ¿Y cómo se puede lograr?

Vayamos otra vez a 1858, y releamos *La ley de la historia*.

La historia en cuanto utopía. Memoria del pasado y memoria del futuro

Geología y astronomía de la memoria

En *La expresión americana,* José Lezama Lima quiso resituar el problema de la pregunta por el ser latinoamericano: quizá ese ser no sea algo que exista de suyo, sino que se fue creando poco a poco, de manera colectiva. El ser latinoamericano tiene una historia, que es la historia de las expresiones en que los latinoamericanos han creado su propio ser. En la conferencia inaugural de ese libro, Lezama recordaba a Curtius, y su idea de "Europa" como continente histórico, cuya coherencia no estaría en un espíritu europeo que existiera de suyo, sino en una multitud de metáforas compartidas, a veces de orígenes ilustres pero la

mayoría de las veces de transmisión humilde; metáforas, pero también procedimientos, rasgos estilísticos, maneras de hablar que han sido reapropiadas y reformuladas a través de la práctica de distintas generaciones de artistas menores, personas casi desconocidas. El mismo Curtius aparece en un par de textos de Arturo Andrés Roig que juegan con la posibilidad de imaginar una historia de las ideas filosóficas latinoamericanas pensada como la historia de una serie de metáforas y símbolos heredadas y reelaboradas en las prácticas discursivas de sujetos concretos.[16]

En estos sentidos, el trabajo filosófico puede ser pensado también como un trabajo de invención de metáforas. Y el tema nos importa porque en esta sección regresaremos a 1858 para revisar la construcción de dos metáforas que son fundamentales en *La ley de la historia*: "geolojía" y "astronomía". Ellas nos permitirán ir hacia atrás, a la época de la revolución social de 1850 y 1851, y también hacia adelante, a *El evangelio americano*. Ambas son metáforas para explicar qué es esa "memoria" que explica narrativamente la vida de personas y comunidades. Una vez más, estas dos metáforas operan rítmicamente, de manera dialéctica, y no en oposiciones irresolubles.

> Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos i poblando el firmamento con sus ideas o sus Dioses. La jeolojía de la historia cuenta ya capas de jeneraciones superpuestas i ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes i organismos de civilizaciones más perfectas. La astronomía de la historia, cuenta, tambien fragmentos y dinastías divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria (*LH* 131).

[16] Véase J. Lezama Lima, *La expresión americana,* ed. R. Fernández Retamar, México, FCE, 2005; E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina,* trad. M. Frenk y A. Alatorre, 2 t., México, FCE, 1955; A. Roig, "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en *Prometeo*, año 1, núm 2, 1985, pp. 203-212; "Figuras y símbolos de nuestra América", en *Cuadernos Americanos*, vol. 4, núm. 34, en 1992, pp. 171-179.

El lector atento habrá visto que, una vez más, estas dos metáforas se nos presentan encadenadas en un paralelismo:

La jeolojía de la historia cuenta ya…
La astronomía de la historia, cuenta, también…

En cuanto es un saber que quiere servir de orientación, la historia es, al mismo tiempo, *geología* y *astronomía*. Ambas metáforas sirven para explicar cómo la relación histórica entre presente y pasado está, también ella, diferida, y por esto mismo apelan a esa concepción bilbaína del tiempo de la que hablamos brevemente en el capítulo anterior: el presente de la historia no ve lo que del pasado permanece, sino lo borrado, lo destrozado, lo desaparecido. Por ello decíamos que la concepción del tiempo en este texto no es lineal: frente a la pretendida linealidad de lo que ha sucedido, el historiador —pero no sólo él— observa el regreso peligroso y repentino de lo desaparecido. El historiador, pero no sólo él: la lectura de *La ley de la historia* ha servido para iluminar un proceso que, fundamentando la disciplina historiográfica, alude a procesos más profundos, de tipo social. Como ya había explicado Bilbao en su polémica con Sarmiento, los procesos históricos que conforman la vida de los pueblos no pueden entenderse sin esos continuos regresos: en ellos, los restos de formas de vida antiguas, que parecerían haber sido superados en la subsunción de la sociedad civil en sociedad política, se revelan repentinamente como componentes de una historia subterránea, íntima y profunda. Es la historia al margen del Estado.[17]

[17] Algunos ejemplos del presente podrían ayudar en la clarificación de lo que puede significar este regreso de lo desaparecido. En 2004, en Argentina, después del Censo Nacional, el mundo blanco 'descubrió' la presencia de más de 600 000 indígenas viviendo en su territorio nacional. El sentido común de los centros urbanos decía que en Argentina no quedaban indígenas porque todos habían sido asesinados en el siglo XIX… La última vez que se había intentado censar a la población indígena, en 1966, se había contado a 75 675 indígenas, estimando que además habría un contingente aproximado de 89 706 que

Aquí comienza a dibujarse la crítica al progreso que tendrá su momento más elevado en los textos de la invasión a México. Ya dijimos de pasada al inicio del presente capítulo que esa crítica tiene un inicio práctico en la experiencia de 1849, cuando naciones pretendidamente "avanzadas", como Francia, decidieron invadir espacios nacionales como la República Italiana para cortar de raíz procesos revolucionarios. Más adelante, Bilbao constatará la repetición de ese momento: invasiones hechas en nombre del "progreso" y la "civilización", y resistencias en nombre de ideales "atrasados", que —en la lógica histórica pregonada por los invasores— parecerían condenados a desaparecer. La permanencia de la resistencia, y su emergencia en momentos de alta conflictividad bajo la forma de proyectos alternativos, no puede pensarse sino como trabajo de la memoria, apertura del pasado en clave revolucionaria. A ello aludíamos líneas arriba cuando hablábamos del regreso de lo desaparecido. Como dice el texto citado, hay una *geología de la historia,* en tanto que su mirada logra ver, debajo de los monumentos y civilizaciones actuales, pretendidamente más perfectas, las distintas "capas de generaciones superpuestas" sobre las cuales descansa el momento actual.[18] Hay además una *astronomía de la historia,* en tanto su narración "cuenta también fragmentos y dinastías divinas derrocadas", que se leen en el cielo de los ideales fracasados que sirvieron de orientación a esas generaciones. Esto quiere decir que *la historia es memoria, también, de la "doctrina"*, de los ideales reguladores que sirvieron para crear los proyectos colectivos de las otras generaciones; o, para decirlo de otra manera, podríamos decir que *la historia es también una especie de memoria del futuro, de los futuros que no fueron*

no habían respondido al censo. Parece que, en realidad, los indígenas no habían querido descubrirse como tales a ojos de los que venían a hacer los censos. El sentido de autoadscripción y pertenencia seguía vivo, pero no quería visibilizarse para los que no pertenecían a las comunidades.

[18] Lo sería, también, por su perseverar en el rescate de lo anecdótico, de la vida mínima y humilde, a la manera deseada por Bello.

posibles pero que pueden regresar en cualquier momento gracias al recuerdo de sus doctrinas.[19] Por ello podemos decir que *como el tiempo, tampoco la memoria es lineal*; esa concepción se concreta en una referencia a Niebuhr,[20] a quien Bilbao saca de contexto: la misión de la historia es "profetizar el pasado".[21]

Memoria y justicia

Hagamos una breve recapitulación, que integre lo que hemos dicho en el marco del capítulo anterior. Sarmiento quería contar la historia del Estado; Bilbao, la de los pueblos. Sarmiento supone, como Hegel, que la historia de esas comunidades ha sido subsumida en el Estado; Bilbao cree que la "vida" de muchas de esas comunidades remite a algo que va más allá de lo que el Estado

[19] Más adelante veremos la dimensión eminentemente política que tiene este planteamiento, cuando Bilbao contraste esta voluntad de memoria con las narraciones de las filosofías de los poderosos.

[20] El historiador alemán Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) es autor de una *Historia de Roma* que comenzó a publicarse en 1812, pero fue interrumpida por la rebelión alemana contra Napoleón, en la que Niebuhr participa. Entre 1827 y 1828, Niebuhr regresa a su *Historia de Roma*: rehace los dos volúmenes que ya había publicado, y compone el tercero, que fue editado póstumamente (en 1832) por Johannes Clausen, apenas 26 años antes que *La ley de la historia*. Según Blanco Cuartín, dicha obra habría llegado al joven Bilbao gracias a Vicente Fidel López en la época en que éste era su mentor (véase Blanco Cuartín, "Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas", en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín,* Santiago, Imprenta Barcelona, 1913, p. 682). En esa época, la *Historia de Roma* de Niebuhr era la autoridad más importante sobre el tema, sólo igualable a la magna *Decadencia y caída del Imperio romano,* de Edward Gibbon (otra obra muy querida por Bilbao).

[21] "Siendo la idea el principio i la direccion del movimiento, i en las ideas, siendo el dogma la idea soberana, para conocer el secreto de los pueblos, analizad su dogma, apoderaos de ese jérmen, planteadlo [¿*sic* por "plantadlo"?] en la tierra, i según las influencias esteriores, conocereis de antemano la vejetacion social de tal pueblo o de tal época. Es así como pod[r]eis, empleando una expresión de Niebuhr, historiador de Roma, como podreis *profetizar el pasado".* Nótese la repetición rítmica de "podréis", que aquí está recalcando la estructura sintáctica del párrafo, que podría haberse perdido en una escucha distraída.

puede contar de su propia historia. Por ello, Bilbao cree que hay que encontrar esas huellas, que hablan de pasados desaparecidos y futuros que no llegaron a concretarse. La memoria de la vida de los pueblos está hecha de todo esto.

Si, para Sarmiento, el historiador es una especie de censor que juzga a los gobiernos instituidos por su capacidad, cuantitativamente medida, de instaurar 'mayor' progreso en la nación, para Bilbao el juicio del historiador remite a la exigencia por preguntar por lo que el presente ha olvidado; guardar memoria de los futuros perdidos y los pasados olvidados; criticar las narraciones que justifican al presente en cuanto 'inevitable', y con ello llevar a la historia a un horizonte que vaya más allá de la mera crónica de los hechos, y la acerque a la ética y a la política.

A diferencia de Lastarria y Sarmiento, Bilbao reivindica una cierta cualidad revolucionaria del pasado, y con ello logra desmarcarse del relato liberal que opone progreso a tradición, razón a dogma, revolución a conservación. El deber de las revoluciones es profetizar el pasado. Hay algo del pasado de los oprimidos que se resiste a mantenerse en el pasado, una promesa inconclusa que invita a recuperar los futuros que ellos imaginaron como justos. Así, la relación lineal entre pasado, presente y futuro queda desmontada, porque los futuros prometidos por esos pasados que retornan son algo distinto a "nuestro" futuro, al futuro nacido de nuestro presente. Son futuros radicalmente distintos, que pueden no corresponderse con lo que nuestro presente pensaría como posible o necesario. Representan la emergencia de otra racionalidad histórica, y la posibilidad de pensar mundos auténticamente otros.

Memoria y porvenir: el Josafat de las naciones

Gracias a este "juicio", nos dice Bilbao, la "memoria" (que, como vimos, es memoria del pasado y memoria del futuro) puede abrirse al "porvenir". ¿Y qué es lo que vendría en ese "por-venir"?

¿Desde dónde "vendría"? ¿Y quién lo hace "venir"? Si para Sarmiento el historiador es una especie de 'funcionario' del Estado nacional, para Bilbao la tarea del historiador va mucho más allá del proyecto del Estado; más adelante veremos que esa tarea se relaciona, de manera directa, con una petición de involucrarse en acciones concretas que lleven a la realización de ese "porvenir". En ello Bilbao está más cerca de Lastarria, quien también pedía un cambio en la articulación entre el sujeto que escribe la historiografía, y la sociedad que hace la historia; la diferencia con Lastarria está en la distinta modalidad de articulación de este sujeto respecto del Estado nacional.

¿Y qué es lo que viene en este "por-venir"? Valdría la pena recordar la alusión a Agustín de Hipona, que ya comentamos en una nota al pie del capítulo precedente: en la historia de la filosofía, el "presente" ha sido pensado siempre en términos de "ser" y de "presencia"; para responder a estas preguntas habría que pensar en el sentido de un porvenir que no esté pensado en términos lineales y que no apele a la "presencia" del presente para explicar al pasado como un presente que ya fue, y al futuro como un presente que va a ser: el carácter utópico de la memoria está, justamente, en la posibilidad de abrirse a una experiencia del tiempo que pregunta por la justicia más allá de la presencia. ¿De qué sirve, por ejemplo, reconstruir los crímenes de guerra en la Segunda Guerra Mundial, si la gente a quien se le podría hacer justicia está, casi toda, muerta? ¿De qué serviría elaborar un juicio sobre los crímenes de la Guerra de la Triple Alianza contra la población paraguaya, o sobre el genocidio de los indígenas caribeños tras la invasión española de 1492? Voces autorizadas y racionales dirán que esos eventos ocurrieron hace demasiado tiempo, y que no tienen que ver con el presente que hoy vivimos. Que sólo despertarían los odios y el miedo, y alimentarían discusiones inútiles para el futuro de nuestras comunidades nacionales. Y, en cierta medida, tendrían razón: el genocidio de los indígenas caribeños no tiene estricta relación con *nuestro* futuro. Pero la reconstrucción de lo que pasó con esas vidas

puede ayudar a pensar un futuro distinto al *nuestro*. No es suficiente pensar el futuro a partir de la reproducción de la presencia de nuestro presente. La consideración crítica de la historia debe llevar a la apertura de los futuros que podrían haberse imaginado en los pasados de la gente desaparecida. La dimensión revolucionaria del pasado, es decir, su resistencia a mantenerse sólo como pasado, proviene de esa capacidad de proyectar futuros aparentemente cancelados, que interpelan la visión cerrada y miserable de nuestro futuro y permiten que ese futuro se vuelva, efectivamente, "por-venir".

En ese "juicio", a decir de Bilbao en la cita que estamos comentando, la memoria se abre hacia los fragmentos de ideales fracasados, y hacia la visión de generaciones muertas más allá del momento presente: todas ellas vienen de otro lugar. No hay una relación lineal entre pasado, presente y futuro: por el contrario, en este teatro alegórico de la justicia, el futuro "se interpone" entre un presente continuo y un pasado que se escapa (la expresión es de nuestro chileno); los abre a algo más allá de sí mismos, que es, justamente, ese "porvenir" que, en otras partes, es nombrado por Bilbao como "vida" e "infinito"... Como ya dijimos arriba, el porvenir es una especie de grieta que impide la ipseidad, es decir, la plena identificación del pasado con el presente, y del presente consigo mismo.[22] Si la memoria ayuda a la autoconstitución de personas y colectivos como sujetos, también abre a esos sujetos a la experiencia del infinito, que les impide ser sujetos absolutamente cerrados y los orienta a la construcción de la historia y la solidaridad con los diferentes. En estos sentidos, la relación con el pasado no es lineal: *geología* y *astronomía* remiten a momentos donde el pasado aparece como aquello oculto del presente, una especie de resto de ese pasado que es, al mismo tiempo, futuro, y se hace, repentinamente, presente como la 'otra cara' del día de hoy.

[22] En este sentido, valdría la pena revisar con cuidado el uso del pronombre "somos", así como del campo semántico del "nosotros" y lo "nuestro" en el texto que estamos trabajando.

Nuestro filósofo refina este planteamiento a partir de una extensa alegoría que hace evidentes las fuentes religiosas desde donde ha articulado su reflexión sobre las relaciones entre memoria y porvenir:

> En el estensísimo valle que fecunda el Nilo, la relijion colocaba al lado de los vivos la serie de muertos embalsamados. Los hombres, las familias, todas las jeneraciones tenian fijado de antemano el sitio que debian ocupar. Sobre el cadáver se colocaba una faja, i sobre ésta una escritura simbólica que explicaba su pasado, es decir, se hacía una historia i por ella se guiaba el juicio de los sobrevivientes acerca de sus propios destinos. Los hijos daban por hogar a sus padres muertos, el suyo propio, estableciéndose de esta manera entre este mundo i el desconocido una no interrumpida comunidad. Llegó un día en que pareció insuficiente a los egipcios esta relijion de los recuerdos, i entonces elevaron en sus desiertos aquellas majestuosas pirámides, Necrópolis de su reyecia, como si con ellas hubiesen querido encender una eternal antorcha que reflejase las grandezas de la inmortalidad.
>
> Del mismo modo la historia se presenta como la Necrópolis de la humanidad que convoca, al son de sus infinitas trompetas, al Josafat de las naciones, evocando los muertos para preguntarles el papel que les cupo en suerte desempeñar i a los vivos el secreto que guía sus esfuerzos hacia el fin de la peregrinacion de la existencia humana (*LH* 132-133).[23]

Bilbao es un maestro en la utilización de tópicos y motivos. Los párrafos citados hacen alusión al juicio mesiánico profetizado en el tercer capítulo del libro de Joel, que ocurriría en el Valle de Josafat:

> Porque he aquí que en aquellos días, y en aquel tiempo en que haré tornar la cautividad de Judá y de Jerusalem, juntaré todas las gentes, y harélas descender al valle de Josaphat, y allí entraré en juicio con ellos á causa de mi pueblo, y de Israel mi heredad, á los

[23] Nótese el juego de palabras, hacia el final, con el *vocare* (=“llamamiento”) que aparece en “convoca” y “evoca”. Utilización del mismo tópico en *LH* 21-22.

> cuales esparcieron entre las naciones, y partieron mi tierra: Y echaron suertes sobre mi pueblo, y á los niños dieron por una ramera, y vendieron las niñas por vino para beber (Joel 3: 1-3).[24]

Dios, a través de la voz del profeta, le anuncia a las naciones que pronto serán juzgadas. En ese momento, Yahvé interrogará a las naciones por la justicia de sus actos: les recordará cómo vendieron a los niños y niñas, y se repartieron la tierra. Una vez más, se trata de la "razón" (Dios) juzgando a la "memoria" (de las naciones), y abriéndola a un "infinito" que es político, tiene que ver con la justicia.[25] Para Bilbao, la historiografía ocurre en el momento del Juicio donde el pasado resucita, convocado "al son de infinitas trompetas": la Necrópolis de la humanidad abre sus tumbas, y lo desaparecido regresa repentinamente como la 'otra cara' del presente. Se les pregunta a los muertos su papel, y los vivos reflexionan sobre el secreto que guía sus esfuerzos hacia ese infinito que es "el fin de la peregrinación de la existencia humana". Como diría Pablo, en su *Carta a los romanos*, toda la creación gime, con dolores de parto, moviéndose hacia el infinito de donde nació, mientras anhela la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8, 18-23). En la interpretación de Bilbao, ello quiere decir, sencillamente, que el momento del valle de Josafat,

[24] ¿Nosotros hacemos hablar a la tradición, o es la tradición la que habla a través de nosotros? Aunque Bilbao pudiera no saber hebreo, la lengua hebrea parece hablar a través suyo: la raíz de Josafat es *Yeho* (Dios) *shafat* (juzgará). Le agradezco a Silvana Rabinovich su paciencia para explicarme esto a mí, que tampoco sé hebreo.

[25] Resuena el discurso de Jesús sobre el Juicio: "Entonces dirá también á los que estarán á la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles: Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; Fui huésped, y no me recogisteis; desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces también ellos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, ó sediento, ó huésped, ó desnudo, ó enfermo, ó en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá, diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis á uno de estos pequeñitos, ni á mí lo hicisteis. E irán éstos al tormento eterno, y los justos á la vida eterna" (el texto completo, en Mateo 25, 31-46).

el momento de la memoria, está animado por el deseo de justicia. Y la memoria es la fuente del auténtico "por-venir". Ella puede ayudarnos a pensar futuros realmente distintos. La exigencia de justicia subvierte la relación lineal entre pasado, presente y futuro: hace aparecer a un pasado que es como la cara diferida[26] del presente, y abre así el presente a un "porvenir" que es aspiración (política) a un infinito más allá de la injusticia.

Los Boletines del espíritu *y el tiempo de la revolución*[27]

Lo que pasa en la escritura de la historia, pasa también, y con más fuerza, en los momentos de acción y organización colectiva. El mundo social está caracterizado por un continuo reemerger de sujetos históricos que parecían haber desaparecido por la fuerza de los acontecimientos, así como de ideales que parecían derrotados: el movimiento obrero, la idea de comunismo, los grupos étnicos en defensa de la tierra, son sólo algunos entre muchos ejemplos contemporáneos, extraídos de la historia latinoamericana, que podríamos tomar para ilustrar ese planteamiento. Ese continuo retornar marca el ritmo de los proyectos colectivos de esos "pueblos" cuya dinámica no puede confundirse estrictamente con la del Estado que dice representarlos. Por ello, la experiencia del tiempo dibujada en este texto puede convertirse en clave para pensar cómo funciona el tiempo de la revolución.

El tema había preocupado a Francisco Bilbao desde 1850. Bilbao ha trabajado en ella desde hace mucho: los *Boletines del*

[26] Cara *diferida*, en el sentido de que hay una separación temporal entre presente y pasado; también de que entre ambos hay un diferendo, que puede interpretarse en sentido polémico; y finalmente, porque ella remite a aquello del presente que no aparece, pero que ha hecho posible su aparición. Los tres sentidos vienen de J. Derrida, "La Differánce", en *Margenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1998.

[27] Cito aquí por la siguiente edición, que recoge el texto editado por Pedro Pablo Figueroa: F. Bilbao, "Boletines del Espíritu", en *El evangelio americano*... Siempre que me parece importante, indico, con números romanos, el fragmento de los *Boletines* al que se está refiriendo.

espíritu, redactados "en el mar", tras el fracaso de 1849, y publicados en Chile en mayo de 1850, ya desarrollaban estos planteamientos. Pero son mucho más difíciles de leer, porque, para filosofar, utilizan de manera constante la técnica de la alegoría.[28] En lugar de un discurso argumentativo, con alusiones a Hegel y otros autores conocidos, uno se encuentra con un texto resonante y complejo, donde los problemas filosóficos aparecen como imágenes que son metáforas de otras metáforas, y el movimiento del mundo imaginado es el movimiento del pensamiento.[29] Hoy, los *Boletines* son un texto poco leído, y sin embargo levantaron enorme polémica en el tiempo de su publicación.[30] Y es que temas y problemas aparecen expuestos ahí con una profunda radicalidad.

Creo que vale la pena confrontar dos de estos fragmentos con lo dicho hasta ahora sobre *La ley de la historia*. Ello nos ayudará a comprender cómo funciona el tiempo de las revoluciones, y cuál es la relación de ese tiempo con el por-venir y la memoria:

[28] Según Cicerón, la "alegoría" no es otra cosa que una sucesión encadenada de metáforas (*De Oratore* III 41, 166). En la retórica latina, es común distinguir entre figuras de *verba* (que operan al nivel de una palabra), y de *sententia* (que operan al nivel del discurso / el sentido / la manera de pensar / el juicio / la voluntad / el periodo gramatical). Para el Arpinate, el efecto de sentido de la alegoría opera en el nivel de la *sententia* (y no en el de la palabra), y lleva a que se diga una cosa y se entienda otra distinta; y, sin embargo, antes el autor anónimo de la *Retórica a Herenio* había sido más sutil, indicando que en la alegoría se entiende *una cosa* atendiendo a las *verba*, *y otra (al mismo tiempo)* atendiendo a la *sententia*. Es común que las alegorías se organicen en 'escenas', a veces con pequeñas acciones, en donde personajes, sucesos y motivaciones son metáforas de ideas, conceptos, sucesos y cosas concretas; a esta variante de la alegoría se le llama "personificación" (*cf.* Lausberg, *Manual de retórica literaria,* Madrid, Gredos, 1968, §425), y es fundamental para la filosofía barroca que, de esta manera, dramatiza la relación entre ideas.

[29] Creo que se podrían considerar los tres fragmentos de *La tragedia divina* como una extensión de la técnica de los *Boletines del espíritu*. El análisis comparado de esta técnica alegórica con la utilizada por Lamennais y Mickiewicz es un tema que tendremos que dejar para otro trabajo.

[30] Baste recordar que, como dijimos en la Introducción, este texto le costará la excomunión a Bilbao, y que la dura polémica casi llevará a sus compañeros de la Sociedad de la Igualdad a expulsarlo del grupo.

> Tristísimo es contemplar la marcha del tiempo y cómo huye la vida y tras ella se levantan los osarios de los pueblos.
>
> Caen las selvas primitivas y con ellas sus misterios mientras desaparece, vertiendo lágrimas, la poesía de las primeras edades; y las montañas inclinan sus soberbios picos y los ríos arrebatan los bordes de sus cauces en donde se asentarán las tiendas de las primeras tribus.
>
> Y tú, espíritu humano, también cuentas tus sollozos y dolores desde las junturas de las piedras de las grandes pirámides hasta por debajo de la losa que cubre la tumba de la inocente virgen.
>
> ¿Todo pasa?, nos preguntamos, pregunta transmitida por las edades como testamento de investigación. ¿Será verdad que todo cae y rueda como en satánico despeñadero? No: si nos acercamos al insondable abismo veremos que se alza de su fondo la protesta de la inmortalidad.
>
> Empero, pasan los siglos[31] envolviendo esa protesta en los átomos que en torrente se precipitan para oscurecerla y anonadarla.
>
> Y entonces interrogaremos a la nueva aurora sobre si también se irá. ¡Ay! cuántos colores perdidos, cuántos matices olvidados, y cuántos libros sublimes quemados y que se buscan sin poder encontrarlos!
>
> Es porque la muerte es un campo de batalla a donde la ciencia y el amor acuden sin cesar para sentir las palpitaciones de la agonía. Batalla indecisa y de todo tiempo. ¿Quién detendrá sobre ella el sol para fijar la última y decisiva victoria?[32]

La misma concepción del tiempo fracturado, que en *La ley de la historia* se expone metafóricamente como “centella” en el abismo entre pasado y futuro, aparece aquí amplificada, narrada como “marcha del tiempo” y “huida de la vida”. En los *Boletines del espíritu* se quiere transmitir la tristeza que provoca esa huida.[33] Es la llegada del futuro lo que, en *La ley de la historia*, impide la identificación entre pasado y presente, interponién-

[31] Hay que recordar que “siglos” equivale, en este registro expresivo, a ‘épocas’ o ‘edades’.

[32] Bilbao, “Boletines del espíritu”..., xiii, p. 301.

[33] Pero también explicar cómo debe curarse esa tristeza.

dose en la recuperación de los muertos olvidados; y frente a ese futuro aparecen la historia (y la filosofía) como esfuerzo de memoria, que recogen hospitalariamente los acontecimientos y las utopías que parecen haber desaparecido.

En los *Boletines del espíritu*, este planteamiento no se describe, sino sobre todo *se narra*: "caen las selvas primitivas y con ellas sus misterios"; "y tú, espíritu humano, también cuentas tus sollozos y dolores desde las junturas de las piedras de las grandes pirámides". Es como la arqueología de la historia, que busca en los antiguos monumentos la huella de los olvidos que sostienen al presente; pero, aquí, las ideas se mueven como si estuvieran en un teatro: los planteamientos se encarnan en bosques que caen y montañas que se inclinan; un enorme drama filosófico que quiere poner en el primer plano el *pathos* del pensamiento; que quiere despertar la *simpatía* y convoca a pensar en comunidad ciertos temas que se asumen fundamentales. Las líneas finales de este fragmento, que no transcribo aquí, hablan de la "luz" que es la "vida", y narran el planteamiento ontológico que pide una reforma de la filosofía a partir de las exigencias de la vida. Despertar a esa vida puede curar al pensamiento contemporáneo de esa "tristeza" que da la llegada del futuro: "El egoísta corre, sin saberlo, en busca de la nada, que es la negación de toda caridad".[34]

Otro fragmento de los *Boletines* se apoya en la tópica del juicio mesiánico también utilizada en *La ley de la historia*.[35]

[34] Esta escena alegórica es desarrollada de manera similar en el epílogo que cierra la *Vida de Santa Rosa de Lima*. El tema filosófico de la "curación" de los afectos tristes de la filosofía quizá proviene de Spinoza; en todo caso, aparece desde *Sociabilidad chilena*. En los textos revisados en este libro, ese tema se concreta en la necesidad de 'curar' el lenguaje de la ética. Desde una perspectiva distinta, véase ahora el artículo de S. Rabinovich sobre los eufemismos, citado en bibliografía.

[35] "Mesiánico" es un adjetivo mal visto en los círculos políticos de hoy; se utiliza usualmente para calificar la acción manipuladora de ciertos líderes de la izquierda popular; cuando aquí hablamos de lo mesiánico, estamos refiriéndonos a otro sentido del término, que remite a las tradiciones judía y cristiana, y a su

Pero aquí la reflexión es más radical. El título de este fragmento es "Himno de la revolución". Con él se cierran los *Boletines del espíritu*:

> Cuando sabiendo lo que es el hombre como nos lo describe la historia, escuchamos al pueblo francés entonar su himno patriótico *La Marsellesa*, creemos escuchar la trompeta que toca el himno de resurrección de las naciones. Sus soberbias armonías parecen destrozar las cadenas de los oprimidos y jamás pueblo alguno unió a palabra más altiva los acordes de una música más guerrera, pareciendo que en esa feliz unión hubo como una revelación de sentimiento, como una inspiración venida de lo alto. Es el himno que postra a la tiranía y da la mano a la *querida libertad*.
>
> ¿Y en qué época viniste al mundo?, cuando la ensangrentada cuchilla de los verdugos de la Europa se preparaba a herir de muerte el corazón de la Francia revolucionaria [...].
>
> Y al recordar esto, me he dicho: ¿Habrá otra *Marsellesa*? Y al hacerme esta pregunta me acordaba de mi querido Arauco. ¡Ah! Chile es mudo y taciturno. Para que dé una voz semejante a aquélla, es indispensable despertar a su pueblo de tal manera que sepa dar su vida por esta luz: "*Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu semejante como a ti mismo*".[36]

El Josafat de las naciones no es aquí la "razón" que Bilbao le pedía a la historia, sino la revolución como concepto; para decirlo con palabras que evocan a Walter Benjamin, en cuanto las revoluciones históricas son "revoluciones", están llenas de una débil fuerza que '*parece* destrozar las cadenas de los oprimidos'. ¿Por qué utilizar, en la cita, ese "parece", que le da a la frase en indicativo una inesperada debilidad?; y otra vez: "*creemos* escuchar la trompeta que toca el himno de la resurrección de las naciones". Uno no puede sino recordar, una vez más, el juicio de Josafat, y la relación entre juicio y justicia: el que tiene cierto saber, y escu-

---

reflexión sobre la justicia (véase W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* trad. B. Echeverría, México, Contrahistorias, 2004).

[36] Bilbao, "Boletines del espíritu"..., xix, pp. 305-306; cursivas del autor.

cha *La Marsellesa* sabiendo "lo que es el hombre", se da cuenta de que este himno, que llega a sus oídos justo cuando la Revolución francesa está a punto de ser asesinada, no tiene su significado más profundo en esa Revolución, sino en una paradójica promesa de justicia para los muertos: porque ¿cómo se le puede prometer algo a un muerto, que no tiene futuro? ¿Cuál es el futuro de las causas desaparecidas? Es que ese futuro implica necesariamente pensar en la posibilidad de un futuro que no sea para nosotros. Esta justicia tan especial está pensada más allá de la linealidad que conecta pasado, presente y futuro.

El fragmento es más radical que *La ley de la historia,* no sólo porque esa 'débil fuerza' es aquí tratada en un sentido más fuerte, que alude a procesos históricos y no meramente a la responsabilidad de los historiadores; también porque ese planteamiento está expuesto con enorme dramatismo: hay un marcado contraste entre la descripción del himno, en el párrafo primero, y la descripción de lo que ocurrirá en Francia, en el párrafo segundo, en donde Bilbao se dirige al himno, contándole lo que le ocurrirá. La yuxtaposición de los dos párrafos produce el efecto de una narración; una especie de 'biografía' trágica del himno.

Y más adelante el contraste se repite: "¿Habrá otra *Marsellesa*? […] ¡Ah! Chile es mudo y taciturno. Para que de una voz semejante a aquella, es menester despertar a su pueblo […]". '¿Habrá?... No habrá… Sí habrá'. El dramatismo logrado en esta serie de contrastes sirve para transmitirnos una característica fundamental de esa fuerza mesiánica que al inicio del fragmento se nos presentaba poderosa y valiente. La promesa que se asuma detrás de la *Marsellesa* llega en el momento en que la Francia real traiciona el ideal revolucionario; y es que la promesa de la resurrección es siempre extemporánea, revela nuestra contingencia y llega cuando no debería llegar: opera con la lógica de los ladrones y los gallos nocturnos: anuncia maravillas; no se puede confiar en ella, pues ella sólo "*parece*" hacer lo que esperamos: no nos asegura nada y, por ello, nos obliga a tomar responsabi-

lidad por nuestros proyectos. Por eso ese final es esperanzador: Chile es mudo y taciturno ("dura cerviz y corazón obstinado", como en Ezequiel 3, 7); la época en que aparecen los *Boletines* no es, según lo que todos creen, época de revoluciones; por ello, es justamente el momento en que se trata de hacer algo que parece imposible.

El evangelio americano, la memoria y la filosofía de la historia americana

Recuperación de ideales regulativos que pertenecieron a sujetos derrotados, emergencia de una posibilidad secreta y germinación de la memoria a contrapelo del "progreso" son, todas ellas, formas de pensar el "tiempo de la revolución". En el capítulo XV de *El evangelio americano,* esas reflexiones tienen continuidad bajo la forma de una posible "filosofía de la historia americana". Para cerrar este capítulo revisaremos algunos elementos de esa propuesta, centrándonos, como lo hemos venido haciendo, en las relaciones entre memoria y filosofía que alimentan la "filosofía de la historia americana":

> La libertad es de esencia omnipresente. La historia de la libertad, no es la historia de la civilizacion, como vulgarmente se entiende.
>
> La Revolución en su significado filosófico é histórico es la reaccion de la justicia contra el mal. La historia de la libertad, no puede recibir la ley del fatalismo histórico, pues entonces no habria historia de la libertad. Libertad y fatalismo se excluyen.
>
> En donde hay violacion de alguna ley natural, allí existe el germen de la revolución.—Restablecer el curso progresivo del humano desarrollo, detenido, contrariado ó mutilado por la fuerza, por el error ó el engaño y aun por el consentimiento de pueblos embrutecidos ó degradados, tal es el fin de todo movimiento revolucionario que debe consignarse como victoria del derecho.[37]

[37] Bilbao, *El evangelio americano,* III, xiv ("Doctrina ante-histórica del Evangelio Americano. Genealogia de la Revolucion. Negacion de la filiacion doctrinaria.

En el párrafo que acabamos de citar hay un trabajo disruptivo respecto del sentido común que acostumbra a pensar juntos "libertad" y "civilización". Hay una libertad que existe en todas partes, pero esa libertad es algo distinto al avance de la civilización. Las frases de nuestro primer párrafo hacen enarcar las cejas: tienen como objeto atrapar nuestra atención, abrir preguntas que no terminan de responderse, provocar un cierto sentimiento de indeterminación. Uno no sabe si está terminando de entender lo que ahí se dice: ¿cómo es posible decir que "la historia de la libertad no es la historia de la civilización, como vulgarmente se entiende"?, ¿qué es, entonces, la libertad?, ¿y qué es la civilización?, ¿por qué Bilbao hace una relación entre "civilización" y "fatalismo"?

Vistas desde el punto de vista de la *doxa* que, en la época, pone juntas "libertad" y "civilización" (y separa "civilización" y "fatalismo"), afirmaciones como éstas son llamadas *paradojas*. Desde la antigua retórica, la paradoja ha sido clasificada como "figura de pensamiento", lo cual quiere decir que su efecto fundamental está en la desautomatización de los procesos de reflexión. La paradoja trabaja destruyendo el sentido común en cuanto sentido único, y en esa medida tiene una función iluminadora, que abre la capacidad de reflexión, como si estuviéramos pensando las cosas por primera vez.[38] Bilbao ofrece primero una frase que desconcierta por su falta de contexto ("la libertad es de esencia omnipresente"), y de inmediato lanza una paradoja que pone al pensamiento en tensión, como una saeta que

---

Crítica de la Revolucion francesa. Elementos de la filosofia Americana"), pp. 91 y 92.

[38] Nos inspiramos en esta sección en las reflexiones de Deleuze sobre el funcionamiento filosófico de la paradoja. Véase además G. Burton, *Silva Rhetoricae*, s.v. "Paradox". En cuanto al trabajo de la *inventio,* la paradoja se relaciona con el tópico de los contrarios, y es por ello una estrategia discursiva apropiada para argumentar sobre elementos que, por una razón u otra, no pueden ser tratados en su propio contexto, pero se hacen accesibles cuando se apela al contexto que es su contrario: así, por ejemplo, es una estrategia muy usada en la teología negativa para argumentar sobre lo que Dios es, no a partir de él, sino a partir de lo que no es, por medio de paradojas extraídas de su opuesto, que es la creación.

dispara la atención del lector hasta el final del capítulo, conforme la mirada busca una manera de desanudar la tensión suscitada por la aparente contradicción entre esos términos que el sentido común había puesto en relación de solidaridad.

Pero la explicación que Bilbao da en el segundo párrafo en realidad no explica nada. La tensión no se afloja. Sólo se enriquece, conforme la paradoja se carga de más palabras: "revolución", "fatalismo", "derecho", "ley natural"… La historia de la civilización es distinta a la historia de la libertad; la civilización tiene una historia progresiva y lineal, es expresión del "fatalismo histórico", funciona en el tiempo (es *triste*, según las palabras de la carta a Quinet que citamos arriba); pero la libertad es aquello que quiebra el tiempo, y en ese sentido no tiene, estrictamente hablando, historia (es *alegre*). La libertad tiene que ver con la capacidad de reaccionar contra el "mal" en cualquier momento, a pesar de lo que diga el "fatalismo histórico". La revolución, en sentido propio, tiene que ver con esa capacidad del ser humano en libertad para interrumpir el curso fatal del tiempo. Ella es expresión del sentimiento de dignidad de la propia vida, que Bilbao explica en términos de conciencia de la "ley natural" violada, y del consiguiente "germen" de una acción transformadora dirigida a transformar la situación de indignidad sancionada por el "fatalismo histórico". Y sin embargo, el lector se habrá dado cuenta de que, en este movimiento progresivo del pensar, Bilbao no ha terminado de decir *qué es* exactamente la civilización, y *qué* es la libertad. Al menos, no lo hace directamente. La reflexión se ha hecho más rica, y la paradoja se ha cargado de palabras nuevas, pero la tensión paradojal no se ha resuelto: por ello, el texto mantiene su vigor hasta el final del capítulo.

La manera en que Bilbao trata la palabra "libertad" recuerda poderosamente a cómo, en textos anteriores, trató palabras como "caridad" y "justicia".[39] Las tres pertenecen al mismo grupo: se trata de valores situados 'al margen' de una historia que aquí

[39] Hablaremos de este tema en el último capítulo del presente libro.

queda definida como "historia *de la civilización*"; valores al margen que, sin embargo, se mantienen "de esencia omnipresentes", en estado de latencia, como si fueran gérmenes: *semillas*. A estos tres valores se añadirá, más adelante, "dignidad":[40] aun siendo valores históricamente situados, estas cuatro palabras aluden a experiencias básicas que tienen que ver con la vida vivida, y por tanto, a un "derecho natural" intuido por toda persona que ha sentido en sí la fuerza de su propia vida. Hay aquí la huella de una lectura libertaria de la teoría iusnaturalista, a la que aluden "ley natural" y "victoria del derecho"; una lectura propiamente latinoamericana cuya modulación especial se prepara desde *Sociabilidad chilena,* y que aquí no podemos comentar con cuidado.[41] Apoyándose en esta lectura, Bilbao defenderá más adelante el derecho de todo pueblo a la revuelta en nombre de su propia "dignidad", a pesar de los dictados de la "historia". La dignidad, en cuanto experiencia de la vida, es la fuerza que permite la reactivación de lo olvidado y el regreso de lo desaparecido. Desde la dignidad es posible construir una memoria de tipo revolucionario. La filosofía de la historia americana que Bilbao se imagina no cuenta la historia de la civilización en América, sino la historia de sus momentos de interrupción: es testigo de la memoria que emerge cuando distintos sujetos sociales se disponen a defender la dignidad de su vida.

Como ya señalamos arriba, la paradoja es siempre paradoja para alguien: se propone como paradoja a partir de lo que en una *doxa* concreta se espera como razonable. En este caso, es paradoja para toda una concepción liberal que concibe a la historia de la civilización como hazaña de la libertad: como una historia lineal que tiene su sentido en la victoria progresiva de la razón humana contra los obstáculos de su felicidad. Frente a esa *doxa,* Bilbao propone la metáfora del "germen". Por ella es

[40] Bilbao, *El evangelio americano...*, III, xix ("Peligro de la revolucion—. La civilizacion—. La civilizacion europea"), p. 143.

[41] Véase R. Mondragón, *Francisco Bilbao y la formación de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX,* que expone con cuidado este tema.

posible pensar otra forma de transcurso histórico: una historia subterránea de la libertad, que madura en lo oscuro de la historia de la civilización, sin dejarse ver, pero cuyos frutos emergen sorpresivamente; esa historia subterránea es la historia de las luchas humanas, sus movimientos y fracasos: no es siempre visible, pues sus personajes no son necesariamente los grandes estadistas, y sus luchas no son siempre las que, al vencer, queden inscritas en el libro de las civilizaciones; pero su ejemplo, al ser recuperado, informa las luchas presentes y crea una plural, discontinua, esperanzadora tradición moral: una plural memoria de las vidas y de las doctrinas. Como podemos ver, la lucha entre Bilbao y Sarmiento sigue presente, aunque de manera implícita: la historia del Estado es la historia de la civilización; el sustrato social que no ha podido ser subsumido en la historia del Estado conforma esa tradición moral que se activa en los momentos de lucha social, interrumpiendo la dinámica lineal del tiempo, instaurando otro tiempo y trayendo a la superficie una alegre historia secreta. Es el tiempo de las continuidades ocultas de vidas y doctrinas, pasados perdidos y futuros olvidados desde los cuales se puede pensar un proyecto auténticamente revolucionario.

Dice Bilbao más adelante, en el capítulo XV, que la causa de toda revolución "es la protesta contra el mal, protesta, que jamas desaparece de la conciencia de la humanidad. Ella puede germinar latente, como el fuego del planeta;—puede no aparecer visible, pero *existe*".[42] En efecto, esa posibilidad está siempre presente. La justicia no es un personaje con voluntad propia; es sólo un ideal regulativo que se mantiene en estado de latencia y permite juzgar la historia, pero se mantiene a su margen: lo que "existe" no es sino "la protesta", y —por metonimia— el sujeto gramatical que ejerce esa protesta: el sujeto en que esa

[42] *El evangelio americano,* III, xv, p. 102; las cursivas fueron un agregado de Alejandro Witker en su edición del texto de Bilbao. Otro ejemplo en *El evangelio americano...*, III, xv, inciso 3, a propósito de cómo "la revolución germinaba". También en *La ley de la historia*, a propósito de Niebuhr.

historia subterránea germina, y que habita la otra historia, la historia de las civilizaciones, pero es capaz de moverse a su margen y pensarla, no sólo por lo que es, sino por lo que podría haber sido y lo que podría llegar a ser.

La filosofía de la historia americana debería proponerse a sí misma el reto de pensar la historia del continente a partir de la emergencia constante de esa posibilidad, ese constante interrumpir del fatalismo histórico merced a la acción de sujetos sociales que, en diferentes circunstancias, tomaron consciencia de su propia dignidad, elaboraron un trabajo sobre su propia memoria e imaginaron futuros distintos al que parecería normal según el sentido común. Como dijimos arriba, en el inicio del capítulo, el tiempo del progreso es triste, pero el tiempo de la memoria es alegre: el primero tiende fatalmente hacia la muerte, pero el segundo significa una apertura hacia la eternidad; el primero sigue la lógica del propio tiempo, pero en el segundo los pasados y futuros de otros muestran que el tiempo propio está cargado de posibilidades y promesas. No hay que esperar a que se den las condiciones indicadas para comenzar a obrar. La acción responsable y transformadora es siempre posible. Como diría un filósofo del siglo siguiente, "tenemos que usar el tiempo de modo creador, conscientes de que siempre es oportuno obrar rectamente",[43] preguntando por la posibilidad inédita que se abre en *este* tiempo. La filosofía de la historia americana imaginada por Bilbao reflexiona sobre esa germinación y cuenta su historia secreta. Es, como dijimos arriba, un testimonio de la memoria que germina.

[43] Martin Luther King, "Carta desde la cárcel de Birmingham", en *Un sueño de igualdad,* Madrid, Diario Público, 2010, p. 82.

III. LA FILOSOFÍA
EN CUANTO SABER NARRATIVO

La filosofía como arte responsable de la narración

¿Qué estaba haciendo Sarmiento aquella tarde del 11 de septiembre, cuando leyó *Espíritu y condiciones de la historia en América* ante sus compatriotas del Ateneo del Plata? Podríamos responder: Sarmiento estaba haciendo filosofía… Y la filosofía, en cuanto saber, ¿no guarda una cierta relación con toda la problemática que hemos discutido hasta ahora? El texto de Sarmiento, ¿no representa una cierta intervención orientada a transformar las formas en que recordamos el pasado de América? ¿No hay en ella un cierto trabajo sobre lo desaparecido, que podrá reemerger o que, por el contrario, podría ser enterrado con mayor fuerza gracias a las palabras de Sarmiento? ¿No se puede decir, en cierto sentido, que el trabajo conceptual de Sarmiento es, también, una práctica narrativa?

Bilbao respondería que sí a todas estas preguntas. Y la filosofía americana que él propone es, también ella, una forma de narración. El aspecto más desconcertante de *La ley de la historia* es el intento por llevar su discusión sobre los modos de narrar la memoria a la pregunta por qué hace la escritura filosófica. Para Bilbao, también la filosofía se mueve en la dialéctica entre razón y memoria, narración y doctrina. También ella está comprometida en el regreso de lo desaparecido y la transmisión de

experiencias vitales. También ella es responsable, pues se elabora desde un cierto lugar, a partir de ciertos ideales regulativos.

El tema del presente capítulo, es, pues, la discusión de Francisco Bilbao sobre las poéticas de la filosofía. Hasta ahora, hemos leído los textos filosóficos de Bello, Lastarria, Bilbao y Sarmiento en clave poética: hemos trabajado sobre sus paralelismos, alusiones, metáforas, alegorías y paradojas; hemos tratado de sentir el ritmo y la respiración de los textos, y hemos contemplado cómo el cuerpo de esos textos *hace figura,* cargándose de intencionalidad y expresividad, de tal forma que el pensamiento pensado emerge como una experiencia que alegra, provoca tensión, indigna, crece o disminuye lentamente.[1] Pero los planteamientos de Bilbao nos permitirán pensar las poéticas de la

[1] Es común en crítica literaria referirnos a las "figuras retóricas" como "operaciones" o "procedimientos". En ese acercamiento, el lenguaje sería una especie de instrumento que, al ser manipulado de cierto modo, produce ciertos efectos. Sin negar la utilidad metodológica que tal definición pudiera traer, en este trabajo hemos intentado más bien apelar al sentido que las "figuras" tuvieron en la retórica griega y latina. A decir de Curtius, "expresiones de este tipo se llaman en griego *schemata* ('postura') y en latín *figurae*. Quintiliano (II, xiii, 9) las explica del siguiente modo: un cuerpo humano recto y erguido, con los brazos colgando, con la mirada hacia delante, tiene poca gracia; pero la vida y el arte producen, con las más variadas posturas, un efecto estético (el Discóbolo de Mirón); lo mismo hace el lenguaje por medio de las figuras". Por ello, a decir del mismo Curtius, "los manuales antiguos y los más tardíos dan a ciertas figuras el nombre de *tropoi* ('giros'), *tropi*" (*Literatura europea y Edad Media latina,* México, FCE, 1955, vol. I, pp. 73 y 74). Las variadas metáforas que la tradición retórica ofrece como sustitutos de una definición nos ayudan a comprender en qué sentido las "figuras" se presentan como movimientos de un lenguaje que es entendido, no como mera estructura, sino como cuerpo vivo que se presenta ante el oído cargado de afectividad. La transmisión del efecto figural ocurre de cuerpo a cuerpo: pasa del cuerpo del lenguaje al cuerpo del oyente. Por ello, aunque hoy nos sorprenda, los retóricos afirmaban con naturalidad que el hablar figurado no sólo argumenta en el campo del *logos* (la razón argumental, el intelecto) y el *pathos* (las emociones, los sentimientos, la experiencia vital, etcétera), sino también, *y al mismo tiempo,* en el del *ethos* (la manera de ser, el carácter, las actitudes, los valores, las acciones); y justo por ese contenido ético, el lenguaje no sólo enseña/argumenta y deleita/concilia, sino también *mueve/doblega* (Cicerón, *De Oratore*, II, pp. 114-131, y *Orator*, p. 69).

filosofía desde una perspectiva más profunda. Para el autor chileno, la filosofía es una forma de narración porque el trabajo del pensamiento supone también una forma de transmitir el sentido de experiencias vitales, provocar la emergencia de lo desaparecido, hacer germinar la herencia secreta que se mantiene latente en espacios sociales…

En todos estos sentidos, el pensamiento filosófico tiene *efectos*, y por ello las distintas doctrinas estudiadas en *La ley de la historia* se leen, no por lo que "dicen decir", sino por lo que "pueden decir"; por lo que su decir "hace" o "permite hacer"; por lo que su decir "justifica" al ser dicho en un contexto determinado. Ello no quiere decir que la pretensión de saber de la filosofía quede diluida en la consideración de sus efectos retóricos, sino que el saber filosófico ha sido repensado desde un nuevo lugar, que no es muy distinto del lugar desde el que Bilbao, Lastarria y Bello pensaron la especificidad del saber histórico. Podríamos decir, de manera aproximada, que la pretensión de saber de la filosofía, en cuanto acto narrativo, queda ubicada en un plano ético que pone dicha pretensión en el marco de cierto tipo de relación que la filosofía establece con su *otro,* que es la memoria de la vida sobre la cual la filosofía dice ser un cierto tipo de saber.

La consideración de los aspectos narrativos del saber filosófico llevará a nuestro autor a preguntar por la dimensión ética de dicho saber. Al mismo tiempo, las reflexiones del chileno pondrán en interesante tensión esa relación entre relato y concepto, a los que usualmente pensamos como operaciones excluyentes. Ante todo, a Bilbao le interesa investigar cómo se articula filosóficamente esa "tristeza" que ha cerrado el sentido del tiempo histórico y ha condenado a los seres humanos a un futuro único, que es el futuro que parece natural en el sentido común impuesto por los grupos dominantes. Por ello, su crítica de las poéticas de la filosofía puede ser entendida también como una crítica de una tristeza filosófica que se asienta en ciertas concepciones del tiempo; esta crítica también puede entenderse como una reivindicación del tiempo revolucionario de la "alegría", es decir,

de la posibilidad germinal que late en todo tiempo, e interpela todas las construcciones filosóficas exigiéndoles abrirse a la experiencia de lo incondicionado que se revela en las acciones de personas y comunidades.

Elementos para pensar a la filosofía en cuanto forma narrativa

Para comprender cómo funciona la poética de la filosofía planteada por Bilbao en *La ley de la historia,* es menester una breve recapitulación. La "historia filosófica" de Lastarria y los otros liberales buscaba encontrar, en los hechos, una estructura moral que convirtiera a la narración de estos hechos en una forma de transmisión de sabiduría: esa estructura moral podría ordenar los sucesos en "leyes". Así, por ejemplo, la historia de la revolución americana podía ser narrada, hecho a hecho, como la historia del ideal de justicia encarnándose en la tierra.

Bello previno a Lastarria y sus amigos frente a esa manera de narrar la historia, que podía convertir la labor historiográfica en una justificación de conceptos abstractos definidos por la persona que narra: ello era insuficiente para aquellos que estuvieran comprometidos por la elaboración de una filosofía de la historia desde el punto de vista americano; Bello también les advirtió que la búsqueda de una historia filosófica (en clave de "doctrina") no estaba reñida con el establecimiento de los hechos, y que el modo privilegiado para transmitir esa enseñanza era la "narración". Intentó animar a la construcción de una filosofía narrativa donde los conceptos se convirtieran en experiencias, y les mostró que esta manera de abordar la historia ya estaba presente en los historiadores de la antigüedad.

Bilbao retoma esta articulación entre narración y doctrina; muestra la relación tensional entre ambas, y aborda el problema desde una perspectiva ética y política; por ello, la "ley" de la historia no puede ya pensarse sólo en términos de una racionalidad

inmanente al proceso histórico objetivo, con independencia de los lugares desde donde esa racionalidad se postula; creo que podemos decir, por ello, que *Bilbao elabora una lectura poética de las doctrinas históricas*: se trata, no sólo de ver cuál verdad postulan, sino también las maneras en que esas verdades se narran, los lugares desde donde se construyen, y los modos de relación ética y política que cada sujeto establece, por medio de su narración, con la vida de los otros a los que el discurso implica. Por eso, como ya dijimos arriba glosando las palabras de Bilbao, la historia no sólo es una narración de la memoria, sino un esfuerzo de la razón por juzgar las maneras en que nos hemos narrado.

La discusión de esta lectura poética llevará a Bilbao a proponer un esfuerzo similar para la filosofía. A continuación veremos las etapas de esa propuesta:

> Es necesario que comprendamos bien lo que se entiende por lei de la historia.
>
> ¿Entenderemos por lei de la historia la crónica de los acontecimientos elevada a la categoría de causa i efecto, es decir que lo *acontecido* es lo que *debió ser*?
>
> Entonces la lei no es sino la justificación de los hechos. (*LH* 135).

En estas palabras podemos sentir un nuevo eco de la polémica entre Bello y Lastarria. Esta primera posición (la de la "crónica") consideraría que la historia es sólo "narración" y no "doctrina"; esa posición no es aceptable porque la mera crónica de acontecimientos, uno detrás de otro, en sucesiones de causa y efecto, *produce un efecto de sentido:* es como si lo acontecido hubiera ocurrido de manera *necesaria*. La sola narración se vuelve justificación de los hechos. Por ello, la historia que se limita a narrar es una historia irresponsable, que petrifica el pasado y produce un efecto similar en el futuro. Es necesario juzgar a los hechos narrados, reflexionar sobre ellos. La narración debe ser interrogada por la "doctrina".

Y sin embargo, el juicio y la reflexión son necesarios, pero no suficientes. El problema tampoco se resuelve al invocar una posición “doctrinal”, donde los sucesos fueran tratados como ilustraciones de ciertas teorías sobre el desarrollo de los pueblos:

> ¿Entenderemos por lei de la historia una teoría que la humanidad debe realizar en su marcha?
>
> Aquí otro problema.
>
> O esa teoría es efecto del resultado de los hechos mismos, o es una idea preconcebida, un ideal que debe juzgar a los hechos.
>
> Todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de lei. La teoría He[r]der presenta al territorio como causa. La teoría de Bossuet presenta todo lo acontecido como debiendo cooperar a la realizacion del catolicismo romano.
>
> La teoría de Vico representa a los hechos como reproduciéndose fatalmente, en una simetría de *va* i *viene*, *de corro* i *decorro* lo que la humanidad ha hecho i tiene que hacer.
>
> La teoría Hegel presenta a la idea de la ley identificada con lo real y al ideal con los hechos.—La teoría Cousin, que es una imitacion, presenta a la historia como debiendo realizar las tres ideas fundamentales del pensamiento dividido en tres épocas, la del infinito en Asia; la del finito en el mundo Griego y Romano; la de la relacion de ámbos en la que caracteriza la época moderna. Nosotros probaremos que todo eso es erróneo i que la lei de la historia de esos filósofos es falsa. Otros historiadores, que pueden ser calificados de políticos y socialistas, han caido en el mismo error. Unos dicen que la historia debe constituir la monarquía universal o la unidad política o sea la centralizacion del globo. Otros que la historia es el desarrollo de las clases privilejiadas encargadas de gobernar i civilizar a la multitud. Otros que la historia tiende a la democracia i a la federacion de los pueblos. La lei de la historia según ellos es, pues, la democracia. Otros que la historia debe realizar la comunidad de bienes o el trabajo integral de las naciones convertidas en falanjes [*sic* por “falansterios”], para la esplotacion del planeta; i otros, en fin, nos dicen que la historia no es sino la elaboración de todos los elementos para dar al [*sic* por “el”] gobierno a los trabajadores rehabilitados por el Pontificado

de un católico sensual representado en una dualidad papal (*LH* 135-136).[2]

El lector habrá notado un nuevo paralelismo:

O esa teoría es efecto del resultado de los hechos mismos,
o es una idea preconcebida, un ideal que debe juzgar a los hechos.

Y la respuesta de Bilbao será que ninguna de las dos posibilidades puede ser aceptada si está sola: la exigencia ética vuelve necesario mantener la tensión entre ambas. El gesto paralelístico sigue manteniendo el valor filosófico que analizamos en el capítulo primero del presente libro.

En estos largos párrafos hay autores nombrados y otros que sólo han sido aludidos. Antes de seguir avanzando, clarificaremos algunas de estas alusiones, con el objeto de que el lector pueda seguir el texto sin problemas: los populistas eslavos ven en el pasado los elementos que llevan a la especie humana a la vida en comunidades autónomas libremente asociadas en una "federación de los pueblos"; los discípulos de Saint-Simón creen que la historia tiende a "la elaboración de todos los elementos para dar [el] gobierno a los trabajadores"; los socialistas de tendencia jacobina esperan el advenimiento de un movimiento social que "centralizará" todas las luchas del mundo; Fourier y los fourieristas esperan la "comunidad de bienes" y la reestructuración de las naciones en falansterios (*sic* por "falanjes"); y los comunistas interpretan la historia como "el desarrollo de las clases privilegiadas".

Ello quiere decir que, en este punto, *La ley de la historia* comienza a orientar sus críticas hacia tendencias queridas al corazón del pensador chileno. Junto a Hegel, Vico, Bossuet, Herder y Cousin aparecen las grandes tendencias del pensamiento radical de aquel siglo. Bilbao conoció de cerca a muchos de los pensadores

[2] Las últimas líneas aluden a diversas tendencias del socialismo utópico, que aquí son descritas de manera crítica.

de dichas tendencias, y tuvo amigos queridos que militaron en todas esas escuelas. Pero en estos párrafos es duro con ellos: la centralización de los movimientos sociales le parece un paso para constituir una nueva forma de "monarquía"; la postulación del proletariado como clase privilegiada llevó a algunos autores a asumir que esa clase tiene la misión de "gobernar i civilizar a la multitud";[3] con sarcasmo, el pensador chileno denuncia la deriva autoritaria de los saint-simonianos, que en su intento por darle el poder a los trabajadores han terminado por construir una nueva Iglesia dirigida por los dos *Pères Suprêmes* de la secta, Barthélemy Prosper Enfantin y Saint-Armand Bazard…[4]

En estos párrafos, Bilbao está siendo duro con sus propios amigos. Sabe que ellos se han concebido a sí mismos como autores enfrentados con las tendencias conservadoras, y sin embargo en los párrafos citados el pensador chileno los pone junto a sus presuntos enemigos. Y es que en realidad todos ellos participan de la misma forma de poner en relación "narración" y "doctrina": Bilbao pareciera decirnos que, a pesar de sus modulaciones, todos estos autores son representantes de filosofías de la tristeza, que cancelan la fuerza germinal de la vida, que late en el pasado, al supeditar esa vida a una "doctrina" de *nuestro* presente que la memoria de la vida de otros tiene la mera función de ilustrar. Y sin embargo, todos ellos son filósofos, y no historiadores. Como podemos ver, también la filosofía participa de la tensión entre narración y doctrina: realiza una operación

[3] Román Rosdoslky ha mostrado cómo el esquema "barbarie-civilización" fue utilizado por Engels en sus textos de 1848 para justificar el dominio de las naciones con movimiento proletario sobre otras cuyas reivindicaciones sociales eran presuntamente más "atrasadas". Véase mi artículo "Anticolonialismo y socialismo de las periferias", en donde se exponen las tesis de Rosdoslky y se las pone en relación con la crítica de Francisco Bilbao a esa clase de socialismo.

[4] Enfantin es llamado "católico sensual" porque a partir de 1831 comenzó a predicar la necesidad de sustituir la tiranía del matrimonio por el amor libre; más adelante declaró abiertamente que había sido elegido por Dios, y orientó el dinero de la organización en la búsqueda de una mujer predestinada para convertirse en "Mesías" y dar a luz un nuevo "Salvador", que sería hijo suyo.

donadora de sentido sobre la vida del pasado, representa una cierta manera de ordenar la memoria, está en relación ética con un cierto *otro,* ayuda a la emergencia o el ocultamiento de cierta potencialidad latente.

En el párrafo citado, católicos y radicales aparecen como deudores del mismo procedimiento. Para postular que el sentido de la historia humana corre fatalmente al fin que cada uno de ellos anhela, filósofos que parecen distintos entre sí repiten el mismo gesto: postulan una serie de leyes, examinan procesos, construyen explicaciones… Y justifican la muerte de personas en el pasado como si fuera una etapa "necesaria" en el proceso que lleva a la construcción de un mundo que ellos estiman bueno e inevitable. Todos ellos cuentan la historia como si ella fuera "una teoría que la humanidad debe realizar en su marcha". Hacen una interpretación filosófica de determinados "hechos elevados a la categoría de ley". Postulan leyes universales y resultados necesarios. Pero cuando postulan esas leyes universales, en realidad, todos ellos están hablando de sí mismos. Son capaces de encontrar esperanza sólo en las doctrinas de su presente. En este sentido, como adelantamos arriba, son *filósofos tristes*, que justifican la vida en el pasado sólo en la medida en que ella repite algo de lo que en el presente ha sido conocido.

Ello quiere decir que en la "doctrina" hay "narración": la filosofía de la historia, en sus diferentes variedades, cuenta una historia, que es la historia de la comprobación de una teoría: "una teoría que la humanidad debe realizar en su marcha". Esa historia se cuenta por medio de la interpretación filosófica de determinados "hechos" que son "elevados a la categoría de ley". La materia prima de dicha narración es la vida de dicha "humanidad"; pero la manera de narrar supedita esa vida a la comprobación de una "teoría", como si la vida y muerte de las generaciones fueran elementos de un silogismo que se prueba a sí mismo a través de los hechos. En estas filosofías de la tristeza, el regreso al pasado sirve sólo en la medida en que permite descubrir una cierta razón histórica que dice que las cosas son como debieron ser.

En *La ley de la historia,* Bilbao hará un primer esfuerzo por preguntarse *cómo* cuentan la vida esas diferentes filosofías de la historia. Al responder esta pregunta, Bilbao pondrá en relación la política de estas filosofías con la poética que las organiza: se preguntará cómo se cuenta esa historia, y qué efectos tiene esa manera de contar.[5] Hasta ahora, a decir del pensador chileno, la filosofía sólo ha presentado "teorías" que "la humanidad debe realizar en su marcha". Ello quiere decir que ella ha tenido una enorme dificultad para pensar la latencia de la "libertad", que es otro nombre para la latencia de la vida. Por ello dijimos arriba que todas estas filosofías, a pesar de sus modulaciones, son filosofías tristes, que tratan desesperadamente de llevar la vida del pasado a la ilustración de las teorías del presente y son incapaces de ver en ese pasado la promesa de algo radicalmente distinto.

[5] En esas coordenadas habría que ubicar la peculiar manera con que Francisco Bilbao lee la historia de la filosofía; ahí pueden comprenderse sus limitaciones, pero también sus potenciales. No hay que pedirle a Bilbao más de lo que nos puede dar. En un libro excelente, Pierre-Luc Abramson describe a *La ley de la historia* como una "conferencia en la que Bilbao descarta en forma tan desdeñosa como superficial las teorías del progreso en Hegel, Vico, Donoso Cortés, Victor Cousin, etc." (*Las utopías sociales en América latina,* México, FCE, 1999, p. 111, n. 78); "superficialidad" es uno de los defectos más fuertes que pueden achacársele a la lectura de Bilbao, que pasa demasiado rápido por demasiados nombres importantes, desdeñando problemas que hoy consideramos fundamentales y poniendo el acento en otros que nos podrían parecer de escaso interés filosófico. Todo ello es cierto. Habría que cargar más las tintas, y decir que la intención de *La ley de la historia* no es, de ninguna manera, ofrecer el panorama canónico de la historia de un concepto o de una problemática, como sí lo intentan otros textos que se mueven en el ámbito normalizado (la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, por mencionar un ejemplo); que se trata de un "discurso": un texto creado para ser leído en voz alta ante un público concreto y en una circunstancia específica. Es esa circunstancia la que está siendo usada como puerta para leer de otra manera a ese conjunto de pensadores; de lo que se trata es de lo que la filosofía "hace" o "puede hacer" en ese contexto. Cuando leamos *La América en peligro* veremos la fuerza que ese lugar da para pensar de manera crítica ciertos temas de la filosofía.

La teología encubierta de la narrativa filosófica

Según el párrafo citado arriba, la historia narrativa es insuficiente porque la mera narración produce el efecto de petrificar la realidad y justificar los hechos; pero la filosofía de la historia sola tampoco es suficiente, pues ella es incapaz de abrir el pensamiento a la fuerza de la vida. Para ello, como había enseñado Andrés Bello, es necesario contar anécdotas, hablar de la historia de gente concreta, recrear experiencias… Es necesario mantener la tensión parelelística que une "narración" y "doctrina", y también, cultivar una atención filosófica que recoja cuidadosamente la aparición de lo inesperado, en donde el pasado demuestra ser expresión de la vida de otros y anuncia la promesa de un futuro distinto al que hemos imaginado nosotros.

Para Bilbao, en buena medida, estas filosofías tienen una enorme dificultad para pensar la latencia de la libertad porque siguen pensando el tiempo humano en términos progresivos, lineales y homogéneos, según el modelo religioso del providencialismo, que subsiste en el sustrato de las filosofías revolucionarias lo mismo que en las liberales y católicas, y tanto en las filosofías religiosas como en aquellas que se pretenden laicas. Cuando Bilbao elabore la pregunta de cómo cuentan la vida estas filosofías de la historia, terminará encontrando a la teología como una suerte de guión oculto de la narrativa filosófica. Veamos cómo el pensador chileno plantea este tema en el texto de 1858 que hemos estado analizando:

> La esposición de la ley del desarrollo humano ha recibido, en nuestros días, el nombre de *filosofia de la historia*. Síntesis grandiosas han pretendido revelar el pensamiento de Dios al través de los siglos, i presentar la historia como un silojismo permanente, cuyas premisas i consecuencias son las faces[6] diversas que reviste la civilización de la humanidad.

[6] Así en el original: *faces* es plural de *faz*, 'rostro', y por tanto, 'aspecto', 'cara', 'perfil' (por tanto, no corrijo por *fases*, que es plural de *fase*). Recordemos que,

> Todos los sistemas que conozco, desde san Agustin hasta Hegel i desde Bossuet hasta Herde[r], son aspectos diversos de la fatalidad absoluta encarnada en el movimiento de los pueblos. La filosofía de la historia ha sido, para todos esos escritores, siempre manifestacion de la fatalidad. Pero en la concepción de la fatalidad ha habido gran variedad de exposición (*LH* 139).

El primer elemento que ofrece esta cita está relacionado con un tema que recorre toda la obra de Bilbao, y al que ya hemos aludido en otras partes de este libro: la relación dialéctica entre religión y política. Para Bilbao, lo mismo que para otros autores radicales del periodo, la filosofía de la historia tiene una teología encubierta: en esos intentos de explicar los hechos, sus autores "han pretendido revelar el pensamiento de Dios al través de los siglos, y presentar la historia como un silogismo permanente, cuyas premisas y consecuencias son las faces diversas que revista la civilización de la humanidad". Identifican el desarrollo de la historia con el desarrollo de una "razón" que reviste características similares a la que la teología había dado a la divinidad; por ello, todas ellas parecen postular que lo que ocurrió en el pasado es necesario, y "racional" según el mismo modelo. Esa teología encubierta funciona políticamente al justificar, desde la filosofía, los intereses de la persona que narra.

El Dios imaginado que late en las filosofías de la historia tiene, en realidad, el rostro de los deseos del filósofo. Se trata de una forma de *idolatría*, en donde las filosofías cuentan la historia de un Dios que realiza sus designios en el teatro de la historia humana, despojando con ello a los sujetos de su capacidad y su responsabilidad en el curso de los acontecimientos. Por ello, el pensador chileno señala que todas estas filosofías son, en el fondo, "manifestaciones de la fatalidad". El desarrollo histórico

---

desde tiempos muy tempranos, el español americano deja de distinguir la diferencia entre la pronunciación de *ce* y la de *se*; ambos habrían sonado igual cuando Bilbao leyó este texto en voz alta, por lo que el término se presta a un interesante juego de palabras.

hizo inevitable estas muertes, por lo tanto no vale la pena preguntarse si en el pasado las cosas pudieron ser distintas.

Hagamos una breve recapitulación. Bilbao ha postulado que en la filosofía hay una narración que cuenta la historia de una teoría que se comprueba a sí misma a través de los hechos. Hemos señalado, siguiendo las ideas del mismo autor, que esa narración guarda en sí misma la enfermedad de la tristeza, pues es incapaz de ver en los hechos algo más que la ilustración de una teoría previamente aceptada. Al preguntar por la poética de esa narración filosófica, Bilbao descubre que esa poética es similar a la de las narrativas teológicas. El pensador califica dichas narrativas de "fatalistas", idolátricas y desmovilizadoras. En su apego a los deseos del presente que les dio origen, estas narrativas filosóficas terminan por construir ídolos en torno de los cuales se sacrifica la vida del pasado, cuyo sufrimiento fue necesario para el advenimiento del catolicismo, la centralización, la federación de los pueblos o cualquier otro ideal filosófico-político querido por el presente del filósofo… De esta manera, el filósofo chileno se adelanta casi un siglo a lo que la filósofa malagueña María Zambrano diría después de la experiencia de la Guerra Civil Española: con demasiada frecuencia, la reflexión sobre el sentido de la historia ha terminado por construir un enorme altar de sacrificios en donde inmolar a las generaciones.[7]

Bilbao es un pensador comprometido, y al elaborar esta crítica no parece estar abogando por una posición desinteresada, desde la cual se podría elaborar una narrativa filosófica neutra. A lo largo de toda su obra, el chileno ha insistido en la relación entre presente y pasado y la necesidad de interrogar el pasado desde la perspectiva de la justicia. No se trata, pues, de abandonar los ideales que permitirían una toma de conciencia crítica respecto del pasado. Por el contrario, el acento del pensador chileno parece puesto en el tipo de compromiso que la memoria recla-

[7] Véase María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial,* Barcelona, Anthropos, 1988.

ma al presente que la interroga: como vimos en los capítulos anteriores, se trata de la necesidad de rendir testimonio de lo que el presente olvidó en sus intentos por construir un mundo que estimaba "mejor", y de preservar la dignidad de las vidas que se atrevieron a luchar por la construcción de futuros distintos; de recordar el poder germinal de los pasados y futuros olvidados que son guardados en la oscuridad tibia del espacio social, y de ayudar, por medio del trabajo reflexivo, en el alumbramiento de esa posibilidad latente. Finalmente, se trata de no convertir a la filosofía en un dispositivo que justifique la muerte de los otros en nombre de nuevos ídolos, sean éstos los ídolos del "catolicismo" o la "revolución", o incluso —como veremos en el próximo capítulo— los ídolos de la "civilización", la "democracia" o el "progreso".

Alegorías de la "narración" en filosofía

¿Cuál es el papel del relato y cuál el del concepto en ese trabajo sobre lo desaparecido? Bilbao propondrá dos alegorías para pensar a mayor detalle el funcionamiento de la narración en la filosofía: en una de ellas, el texto filosófico es una especie de epopeya, en donde los conceptos son como personajes puestos en movimiento por la voluntad del filósofo; en la otra, el texto filosófico funciona como un teatro de marionetas, en donde el filósofo es una especie de maquinista escondido detrás del escenario, el escenario representa la historia humana y Dios y los conceptos del texto son títeres movidos por el maquinista.

El filósofo como cantor: una epopeya teológica que se narra con conceptos

Veamos la primera de estas dos construcciones:

> Antes de penetrar en esos sistemas, permitidme aclarar, con un ejemplo, la esposicion del problema.

> Conoceis la *Iliada* de Homero.—Al oir en los campos de Grecia esa llamada a todos los pueblos; al ver esos preparativos de toda una raza para lanzarse al traves de los mares con el objeto de vengar un ultraje i de satisfacer la justicia; al seguir los principios de ese sitio inmortal, que termina con la destrucción de Troya, asistiendo al mismo tiempo al consejo de los inmortales que, desde el Olimpo, alzaban o bajaban las balanzas del destino,—habeis asistido a la epopeya del mundo griego en su principio. Pues bien, la humanidad, segun la filosofía de la historia, es una epopeya que evoca las naciones al rededor de una ciudad ideal i por cuya posesión aspiran.
>
> Brahma, Jehová, Júpiter, Cristo o Mahoma son los inmortales que, segun las respectivas ideas, presiden la epopeya. La humanidad, según la visión de un Dios, emprende esa campaña, i todos los acontecimientos no son sino los pasos de Dios, por medio de los pueblos o la identificación de Dios con la humanidad.
>
> No hai duda [de] que la historia, concebida de este modo, presenta un aspecto divino (*LH* 139-140).

Así, la dimensión teológico-política de la filosofía permite comprender que la filosofía es, como la historia, "narración": los relatos filosóficos son una especie de "epopeyas", en donde los conceptos actúan como personajes ("la humanidad [...] emprende esa campaña"). La teología ofrece una suerte de modelo para ordenar la narración de la epopeya, es el guión oculto que va guiando el movimiento de los personajes y va dándole lógica a la acción ("todos los acontecimientos no son sino los pasos de Dios por medio de los pueblos"). Por ello, hay que estar atentos a ese sustrato teológico, pues él conforma una clave oculta para comprender el sentido del texto filosófico: en la epopeya perversa de las filosofías modernas se ha establecido una "identificación de Dios con la humanidad"; el Dios "infinito", que se revelaba en el rostro del inocente manteniéndose, al mismo tiempo, totalmente otro respecto del mundo, se ha vuelto, en estas epopeyas, lo mismo que la porción de "humanidad" que en ese momento narra la filosofía ("Brahmá, Jehová, Júpiter, Cristo o Mahoma"). En la indignación de Bilbao hay un cierto tono icono-

clasta: el Dios infinito ha perdido su trascendencia en esos relatos filosóficos, volviéndose indistinguible respecto de la historia de aquel que narra.

Con lo aquí dicho podemos comprender el tono reprobatorio que tendría la última frase: "…la historia, concebida de este modo, presenta un aspecto divino"; en el movimiento de estos conceptos-personajes motivados teológicamente, el narrador filósofo justifica, en nombre de Dios, intereses que son, en realidad, muy humanos. Esos conceptos-personajes reaparecerán en otros textos bilbaínos, cuando se hable de la teología encubierta de las invasiones hechas en nombre del "progreso", la "civilización" o la "democracia". En *La América en peligro* y los otros textos de la invasión a México, Bilbao continuará en el camino que acabamos de mostrar: dirá que los discursos filosóficos que justificaron la Intervención en nombre de dichos conceptos, son en realidad formas de "idolatría".

Así pues, también la filosofía se mueve en la tensión ética entre narración y doctrina: esa tensión se muestra en el relato de los mismos liberales, que, como Lastarria, han construido un cuadro filosófico donde la historia era explicada como hazaña de la libertad, ejercicio de la razón humana y marcha progresiva hacia la felicidad. Lastarria y los demás liberales creían estar discurriendo con pretensión de verdad. Por eso aquí hemos hablado de un espacio tensional: los textos filosóficos intentan hablar con verdad, y son al mismo tiempo narraciones en donde se ponen en escena conceptos que actúan como personajes. Esas narraciones se encuentran en tensión con algo afuera de ellas, que es *la vida de los otros a quienes la narración implica*. La dignidad de esa vida remite al germen de libertad que late en cada vida y cada pueblo. Demasiadas veces, nuestra narración toma la forma de una justificación de una teoría presentada desde el presente: así, contamos que otros murieron para que nuestra teoría se realizara. La pregunta de *La ley de la historia* parece ser: ¿cómo hacerle justicia al pasado sin renunciar a nuestra propia posición?

El filósofo como director de escena: el teatro mecánico

En la sección inmediatamente posterior, Bilbao muestra tres formas posibles de narrar la filosofía: con sarcasmo y voluntad filosófica, el chileno utiliza la polivalencia de la palabra "dogma", incómodamente cercana a la religión, para clasificar estas formas de narrar a partir de los "dogmas" que las organizan; así, divide a los filósofos elegidos en tres grupos: los de concepciones "panteísticas",[8] concepciones "católicas" y concepciones "naturalistas".[9] Se trata, pues, de tres modelos teológicos que servirían para orientar las narraciones filosóficas elaboradas por esos autores. Veamos la parte central del planteamiento, que va aparejada de la presentación del primer grupo de concepciones:

> La concepción de la ley de la historia debe depender de la concepción del dogma. Si concebimos al Ser como identidad indivisible, o mas bien, como la totalidad de la substancia, Dios es todo el Ser: la creacion i la humanidad son Dios. La lei de la creacion será la lei de la humanidad. Las civilizaciones i los imperios serán esflorecencias[10] del árbol humano, i Dios estará presente en todas esas manifestaciones. La historia viene a ser el movimiento de Dios en el espacio i en el tiempo (*LH* 140).

[8] También son llamadas "pantheísticas", resaltando el *theos* de la etimología; pero jamás se les llama "panteístas".

[9] No dedicaremos espacio en este capítulo para revisar la concepción naturalista de la historia. Para Bilbao, esta concepción parece estar representada sobre todo por Vico. De este pensador, Bilbao rescata la idea de que Dios se ha revelado en todas las manifestaciones de los pueblos; le reprocha su fatalismo, que pareciera condenar a la humanidad a repetir la misma historia una y otra vez, y la posibilidad de divinizar los modelos que los pueblos repiten, especialmente el modelo romano (y en ese momento parece pedir una idea de la historia más cercana a la del "progreso" tan ácidamente atacado en las otras concepciones).

[10] *Esflorecencia* proviene probablemente del fr. *efflorescence*: significa literalmente, 'florecimiento', y también 'capacidad de dar frutos'. Es uso del siglo XIX, y —como me señaló Álvaro García en comunicación personal— se encuentra presente en la versión francesa de Herder elaborada por Quinet: "L'histoire est la science des lois du progrès dans les sociétés humaines; elle est l'épanouissement de la fleur de l'humanité".

Ésta es la estructura teológica en que narra el grupo “panteístico”; en él, Bilbao ubica a Hegel y sus epígonos en Francia y España (Victor Cousin y Juan Donoso Cortés):

> La mas grandiosa concepción pantheística ha sido la de Hegel, tomada después por Mr. Cousin[11] i plajiada enseguida por Donoso Cortés, en su libro del catolicismo.
>
> Cuál es la idea de Hegel?
>
> El Ser i la idea son la misma cosa i, por consiguiente, la realidad es la idealidad. Lo que es real es ideal, i lo que es ideal es real.
>
> El Ser consta de tres ideas: el infinito, el finito i su relacion.
>
> La historia debe ser la manifestacion temporal de esas ideas.
>
> De aquí nace la division temporal de la historia en tres épocas.
>
> Época del infinito en el Oriente.
>
> Época del finito en el mundo griego i romano. Época de la relacion con el mundo moderno.
>
> El infinito representa el reino del padre, el finito el reino del hijo, la iglesia el reino del espíritu.
>
> O en otros términos; el padre es la tésis, el hijo es la antítesis, el espíritu santo es la síntesis.
>
> El reino del padre es la época de la *substancia indeterminada.* El reino del hijo es el momento de la particularidad, i la oposicion de la subjetividad i de la objetividad es la época romana. La síntesis de los contrarios son las naciones jermánicas. Entre las naciones jermánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia, Berlín; i entre los hombres de Berlín, el filósofo Hegel venia a ser la última espresion del absoluto revelado por la historia. Mr. Coussin[12] tomó la idea fundamental de este sistema, pero con notable variacion. En vez de ser la Prusia el pueblo privilejiado, lo fue la Francia; i la carta de Luis XVIII, como último resultado político de la confragracion[13] europea, vino a ser la manifestacion del absoluto.

[11] Vale la pena recordar que, en las convenciones editoriales de la época, “Mr.” vale también por *monsieur.*

[12] *Sic* por “Cousin”. Se trata de una variación común en los escritores españoles e hispanoamericanos del siglo XIX (¿quizá por contaminación de *coussin*?).

[13] *Sic* por “conflagración”.

> Donoso Cortés, a su vez, plajiando, pero con infalibilidad católica, el sistema de Hegel, desarrollado en el eclecticismo histórico de Cousin, nos encarna el absoluto en la Iglesia *infalible* e *impecable*; son sus palabras.
>
> "Dios era unidad en la India, dualismo en Persia, variedad en Grecia, muchedumbre en Roma. El Dios vivo es uno en su sustancia, como el [Í]ndico; multitud en su persona, a la manera del Pérsico; a la manera de los dioses griegos es vario en sus atributos; i, por la multitud de los espíritus que lo sirven, es muchedumbre a la manera de los dioses romanos". —I más adelante, agrega, tomando el pensamiento i las palabras de Hegel:
>
> "Dios es tesis, es antítesis i es síntesis".
>
> Ya veis, señores, que no se puede disertar con más audacia i penetrar con mayor inefabilidad en los arcanos del Ser infinito (*LH* 140-141).[14]

Vale la pena recordar una vez más que lo que Bilbao intenta no es una exposición pormenorizada del pensamiento de estos autores, sino un examen de ciertas estructuras narrativas que permitirían preguntar por los efectos de estos discursos. Pongamos atención en las etapas de la exposición de Bilbao: tras un trazo rápido, casi un esquema, de momentos salientes en el pensamiento de Hegel, se dedican largos párrafos a la realización política de este planteamiento; esa realización política es el ámbito privilegiado para comprender la apropiación de Cousin y Donoso Cortés: ése es el momento donde vale la pena argumentar y citar a los pensadores reseñados.[15] Es en el

[14] Me parece digno de nota el sentido del humor en esta cita, que comienza en la cita malintencionada de Donoso Cortés y su comparación, involuntariamente graciosa, entre ríos, dogmas religiosos y costumbres políticas, y se hace explícita en el comentario final de Bilbao. El libro de Donoso Cortés al que Bilbao refiere es el famoso *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales,* publicado en 1851. El debate de Bilbao con Donoso Cortés merece especial atención por la importancia que este último tiene en la filosofía de Carl Schmitt, y la apropiación de Donoso Cortés por parte del régimen nazi. Todavía falta un estudio pormenorizado sobre esto.

[15] Evidentemente, a Francisco Bilbao no le interesa realmente discutir la filosofía

comentario de la dimensión política del pensamiento donde comienzan las citas y los comentarios irónicos de Bilbao, marcados con apelativos ("ya veis, señores…"), que además se salen del registro puramente expositivo para regresar, por medio de los vocativos, a una relación íntima con el escucha.

En estos párrafos, el chileno ha preparado a su público para la discusión de los temas que en realidad considera los más importantes: pues la concepción "católica", explicada a continuación, es ideal para explicitar esta dimensión política que le interesa tanto a nuestro pensador. Aquí se propone una nueva alegoría para pensar la narración que ocurre en la filosofía: el teatro de marionetas. Es en ella en donde Bilbao entra a una lectura pormenorizada, donde contra-argumenta y cita extensamente a sus oponentes; casi podríamos decir que aquí está el centro de su lectura de la historia de la filosofía:

> Veamos ahora la concepción católica de la filosofía de la historia.
>
> Bossuet ha sido el primero que ha pretendido esplicar i presentar como lei de la historia la concepcion judaica [*sic*].
>
> Creyendo en la Biblia como en un libro revelado por Dios mismo, nada era mas fácil que presentar ese encadenamiento de sucesos conspirando al fin señalado por los mismos libros del antiguo testamento[.] Bossuet parte de una afirmación impía cuando dice que ha habido un pueblo de Dios i un pueblo escojido. El dogma de la *caida* implica el de la redencion. La humanidad ha caido i un pueblo está encargado de presentar al Redentor. Desde esa altura, Bossuet baja sin titubear de la montaña i asigna su colocacion i significacion a los imperios, verdadero romance de la fantasia histórica, drama sucesivo cuyo personaje maneja a su placer el sacerdote católico como un maquinista teatral. El sabe los designios de Dios, i habla en nombre de Dios. Los acontecimientos estaban previstos i determinados. Dios camina con las lejiones para derribar a Cartago; Dios combate en Farsalia, inspira a Atila i marcha a su frente sembrando el terror i la matanza (*LH* 142; cursivas de Bilbao).

de la historia de Hegel; ella importa sólo en cuanto su uso hace posible ciertas filosofías que hay que criticar por sus consecuencias políticas.

Veamos esquemáticamente cómo está dispuesto el planteamiento de Bilbao: inmediatamente después de la presentación de Bossuet en su carácter de representante de la concepción "católica", Bilbao hace explícita la afinidad teológica del personaje. Esa afinidad teológica se muestra como una manera de presentar los hechos como si estuvieran motivados teleológicamente hacia un fin que es narrado desde cierta teología. Guardemos en la memoria la acusación de "impiedad" hecha a esta teología, porque será vital en el desarrollo posterior. Lo que ahora importa es que esa "impiedad" aparece cuando Bilbao señala un problema religioso que tiene consecuencias políticas: en la narración filosófica de Bossuet, cierto "dogma", el de la "caída" (que según Bilbao implica el de la "redención"), se encarna políticamente en un sujeto, que es personaje-concepto: se trata de "los imperios", cuya acción narrativa es justificada teológicamente al proponer a estos personajes como "redentores" de un género humano "caído" y necesitado de la acción despótica de los mismos. El esquema teológico caída-redención se vuelve un modelo para cierta narración filosófica que adjudica una función mesiánica a la acción de los diferentes imperios.

Ésta es la teología encubierta de la filosofía de Bossuet. En ella, el "filósofo" juega un papel fundamental: "baja de la montaña", como Moisés: es el profeta y legislador de esa religión "impía", que justifica religiosamente el imperialismo del Delfín; es el "*maquinista teatral*" que mueve perversamente las marionetas de este drama filosófico.[16] Dios mismo es una marioneta más: y en esta obra de teatro perversa, la marioneta Dios "camina con

[16] Este movimiento, donde las metáforas teatrales llevan la narración filosófica al terreno del teatro 'mecanizado' (y por ello me remiten a los títeres, las marionetas y los turcos mecánicos), no deja de recordar la metáfora benjaminiana del "jorobadito" al inicio de las *Tesis sobre la historia*; una sugerente actualización de esta metáfora del turco mecánico puede leerse en el excelente artículo de Pierre Lazuly, "Teletrabajo basura en Internet", *Le Monde Diplomatique,* edición chilena, año VI, núm. 66 (agosto de 2006), pp. 24-25; la versión original francesa puede leerse en Internet: http://www.monde-diplomatique.fr/2006/08/LAZULY/13745 (fecha de consulta: 8 de enero, 2008).

las lejiones para derribar a Cartago; [...] combate en Farsalia, inspira a Atila i marcha a su frente sembrando el terror i la matanza".

En esta segunda alegoría propuesta por Bilbao, la capacidad de análisis se ha vuelto más fina: la alegoría implica que los personajes-conceptos se 'ponen en escena', como si fueran marionetas en un teatro mecánico; que la narración ocurre, no sólo en un tiempo, sino también en un espacio ordenado de cierta manera por el "maquinista teatral"; pero este escenario, en que se cifra el tiempo y espacio de la narración, es montado sobre un tiempo y espacio específico, que es el de los escuchas y espectadores *a* y *para* quienes se narra.[17]

Esta alegoría se ofrece para pensar, de manera más compleja, la relación entre "narración" y "memoria" planteada por Bilbao, que revisamos al inicio de este libro: la narración teatral no sólo está haciendo una "crónica"; también quiere enseñar algo a aquellos que están disfrutándola; quiere transmitir una doctrina respecto del sentido del tiempo y el espacio de sus espectadores; en la obra no sólo se organiza el tiempo y espacio de su narración, que se propone como dramatización del tiempo histórico, sino también se postula un sentido para interpretar el tiempo y espacio concreto (*kairós*) en que la 'obra' se ha montado.

Una vez narrado este planteamiento, Bilbao está preparado para hacer una larga cita de Bossuet, leído ahora desde esta segunda alegoría. Nótese el empleo renovado del vocativo ("para que no creais...", "señores"). Bilbao quiere preparar, una vez más, una situación cercana con sus oyentes; una situación de *sim-patía*:

> Dirijiéndose al Delfin, hijo de Luis XIV, le dice: "Pero acordaos, monseñor, que este largo encadenamiento de las causas particulares que hacen i deshacen los imperios, depende de las órdenes secretas de la Divina Providencia. Dios tiene, desde lo más alto de

[17] Me inspiro aquí en una vieja distinción que ha sido retomada con fecundidad por la moderna narratología (véase L. A. Pimentel, *El relato en perspectiva,* México, Siglo XXI, 1998).

> los cielos, las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano; *ya contiene las pasiones, ya les larga la rienda,* i de este modo conmueve a todo el jénero humano. Quiere hacer conquistadores? (Es Bossuet quien habla, señores), hace marchar el espanto delante de ellos e inspira a ellos i a sus soldados un invencible atrevimiento. Quiere hacer lejisladores? Les envía su espíritu de sabiduría i de previsión i les hace arrojar los cimientos de la tranquilidad pública. Conoce la sabiduría humana, siempre limitada bajo algún aspecto, la ilumina, estiende sus miras, i enseguida la abandona a sus ignorancias, la ciega, la precipita, la confunde por si misma, se envuelve, se embaraza en sus propias sutilezas i sus precauciones son una trampa. Por este medio, Dios ejerce sus terribles juicios, según las reglas de su justicia, siempre infalible["] (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*). (*LH* 142-143; las cursivas y la referencia bibliográfica son de Bilbao).[18]

Las cursivas introducidas por Bilbao (o su editor) ponen de manifiesto la parte narrativa de la argumentación de Bossuet. Bilbao había argumentado esquemáticamente que la filosofía es una forma de narrar, y que esa forma de narrar tiene consecuencias políticas; que en la manera de justificar estas consecuencias es posible observar una teología que sostiene la narración de la filosofía. Pero no se tratará de exorcizar al fantasma teológico: como hemos dicho más arriba, Bilbao estará de acuerdo con algunos de los llamados socialistas utópicos en que la dimensión religiosa de la política permite reunir a esta última con la moral y exigir la adecuación entre medios y fines. Desde *Sociabilidad chilena,* la consigna ha sido emprender una crítica política de la religión que se corresponda con una crítica religiosa de la política; por ello, aquí Bilbao se permite mostrar la dimensión política del discurso de Bossuet, y además acusarlo de "impío", blasfemo. El descubrimiento de las teologías políticas que fundamentan estas narraciones lleva a Bilbao a proponer una teología política alternativa. Ya vamos viendo cómo la acusación

[18] Véase el texto original en Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* Paris, Institut National de la Langue Française, 2006, pp. 557-558.

de "impiedad" tiene que ver con la manera en que la trascendencia de Dios es degradada en una narración que lo convierte en títere de un drama filosófico al servicio de cierto poder: por ello, como en *Sociabilidad chilena,* mostrar la dimensión política de ciertos dogmas es sólo una parte de la tarea; es también necesario mostrar la dimensión religiosa de esa política, que utiliza una máscara de piedad para encubrir sus intereses: "Tal punto de vista [...], considerado católicamente es una blasfemia".[19]

> Tal punto de vista, lójico sin duda, considerado católicamente es una blasfemia. Bossuet i el catolicismo, que tanto ruido han causado en el mundo, defendiendo la causa del libre albedrio, contra los protestantes, impulsados por el genio secreto de la doctrina, vienen, en última consecuencia, a negar la libertad, i lo que es peor, a comprometer las nociones fundamentales del mundo moral, la idea de justicia i la idea misma de divinidad. ¿Qué es la justicia en una humanidad cuya marcha es asignada, impulsada i ejecutada por Dios mismo? Qué Dios es ese cómplice de la ruina de los pueblos, que en un dia toma flechas de Cambises para atravesar el Oriente i otro dia la lanza de los cartajineses para crucificar a los pueblos ribereños del Mediterráneo i despues la espada de Roma para cegar los pueblos i formar ese inmenso cementerio de nacionalidades que, desde España hasta el Eufrates, fatigó a la tierra con el peso de sus iniquidades?
>
> Todo eso era necesario, nos dice Bossuet, para preparar la venida del *hijo del hombre*. Todo eso era justo para preparar el reino de la justicia. Todo eso era providencial, es decir, *divino*, para preparar la venida de la divinidad. Toda esa sangre y tanto dolor, la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada, el mundo diezmado, tantas lágrimas, tanta patria i tanto derecho pisoteado, todo eso era providencialmente previsto, i lo que es mas, ejecutado por la mano del Dios mismo que nos anuncia la Iglesia romana como el pacificador i bienhechor.

[19] Más adelante veremos cómo esta acusación de "impiedad" se resuelve en la necesidad de pensar juntas a la ética y a la política, y en la exigencia de una racionalidad política que no disocie a los medios de los fines. Pero no nos adelantemos.

> I si era necesaria toda esa cosecha de pueblos, ese lecho de hosamentas [*sic*] humanas para preparar la cuna del Salvador, sin duda es para que despues florezca la paz, el bienestar, la unidad, la revelacion de ese Dios que tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra.
>
> —No señores. Parece que es impl[a]cable ese Dios de Bossuet.— Es necesario que las selvas del norte se conmuevan, i condensar el huracán de los polos, i que precipitados como una tormenta de devastacion durante cinco siglos consecutivos, se desprendan los bárbaros del norte para arrasar el mundo antiguo i preparar el campo a la propagacion de esa doctrina de mansedumbre i de paz. Tal es la lei de la historia i tal es la Providencia de Bossuet. (*LH* 143-144).

En estos párrafos se perfila esa crítica religiosa que Bilbao ha visto como contraparte necesaria de la otra crítica: la concepción "católica" que el chileno revisa ha terminado por negar la libertad individual; ha comprometido nociones fundamentales del "mundo moral", como la idea de "justicia", cuyo sentido es arrebatado por la teología encubierta ("todo eso era justo para preparar el reino de la justicia"); y, finalmente, ha convertido a Dios en "cómplice de la ruina de los pueblos". El Dios impersonal, infinito de Bilbao se convierte, en esta cita, en un títere miserable que "*tan solo por una vez* se ha dignado aparecer sobre la tierra".[20] La noción católica del Dios encarnado queda degradada cuando la narración de esta concepción católica ordena la acción destructora de los imperios como "necesarias" para "preparar la venida del hijo del hombre".

Las enumeraciones constantes van elevando el tono de la argumentación de Bilbao.[21] Aparece, una vez más, el sarcasmo, que lleva el planteamiento filosófico a un terreno ético y políti-

[20] Quizá en oposición implícita al "en cuanto no lo hicisteis a uno de esos pequeñitos, ni a mí me lo hicisteis" del ya citado discurso de Jesús sobre el Juicio (Mateo 25, 31-46).

[21] "…la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada"; casi un dístico con acento en la segunda y la penúltima sílabas ("la *Gré*cia encade*ná*da", "Sa*gún*to, aniqui*lá*da"), y bella anáfora final en *_ada*.

co: "Y si era necesaria toda esa cosecha de pueblos, ese lecho de osamentas humanas para preparar la cuna del Salvador, sin duda es para que después florezca la paz, el bienestar, la unidad, la revelación de ese Dios que tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra".[22] Y otra vez los vocativos ("no, señores"), en el momento en que Bilbao recapitula. No sólo se trata de los intereses políticos detrás de ciertos dogmas, sino de la manera en que los dogmas mismos han sido pervertidos, de la necesidad de recuperar el espacio religioso. Y la manera de leer este espacio es bastante interesante; recuerda el *¿cui bono*? de Cicerón:[23] el dogma religioso de la "Providencia", tal y como opera en esta filosofía, no se critica por sus contenidos, sino por sus efectos. Él produce la impresión de que la muerte de gente en el pasado fue *necesaria,* según las exigencias de la razón histórica. Aquí aparece, de otra manera, la necesidad de que la razón pregunte a la memoria: ¿no será necesario preguntar si las cosas pudieron haber sido de otra manera?, ¿no será necesario preguntar, por ejemplo, si lo que ocurrió en el pasado fue "justo"? En otras palabras, ¿no es acaso necesario desarticular ese *efecto de necesidad* creado por ciertas narraciones filosóficas?

> Si ántes del nacimiento de Jesu-Cristo fué necesario que los ejipcios sucumbiesen, i sobre los ejipcios los persas, i sobre los persas los griegos, i los romanos sobre todo, despues de la pasion de

[22] En las alegorías de Bilbao, el "lecho de osamentas" es tópico del juicio mesiánico, del que ya hablamos en la digresión sobre los *Boletines del espíritu.*

[23] *¿Cui bono?* ("¿bueno para quién?, ¿quién se beneficia?") es un adagio latino cuya popularización suele atribuírsele a Cicerón (véanse sus usos en *Pro Milone,* 32.3, y *Pro Roscio Amerino,* 84). El Arpinate decía que el cónsul Lucio Casio, juez famoso por su honestidad y sabiduría, preguntaba esto constantemente cuando dos personas en conflicto alegaban decir la verdad; por ello, la pregunta ciceroniana convoca a leer de otra manera el contenido de una verdad a través de la pregunta por sus posibles efectos; y esos efectos sólo pueden aparecer cuando los contenidos son ligados a los sujetos concretos que hablan y los sujetos que escuchan. Esta estrategia pasa a la tradición retórica general (por ejemplo, es recordada en el "¿cui prodest?" de Séneca, *Medea,* vv. 500-501), y todavía hoy es un principio activo en el derecho y la investigación criminalística.

Jesu-Cristo, fue necesario que del Olimpo antiguo bajase la espada de Marte. Atila la recibe como el presente i el mandato de la Providencia.

Era necesario decapitar ese coloso que, apoyado en el Panteon universal de las naciones i de los Dioses, elevaba al cielo la personificacion del Pontificado de Roma. Palpitan las llanuras de Tartaria i las selvas humanas de Siberia se conmueven. Atila como la avalancha de la Providencia envuelve a los Hunos, a los Tártaros i a los Vándalos i Godos que encuentra en su camino, se precipita sobre el imperio incendiando las ciudades, degollando las poblaciones, i sumergiendo en las tinieblas la antigua civilizacion. Los católicos saludan a Atila como el *Azote de Dios*. Si para preparar la venida del cristianismo fué necesario que Roma decapitase las naciones, para preparar su triunfo fué necesario un cataclismo de razas, un diluvio de sangre, un eclipse de civilizacion, de arte i de la sabiduría de la antigüedad. —I despues de ese terror, despues de ese martirio de cinco siglos, la filosofía de la historia, segun el catolicismo, admira los altos fines de ese Dios que fabrica.

Pero, en fin, si ha sido *necesario i providencial* que tales horrores se cumpliesen, la paz, la armonía, la justicia, la unidad de razas i naciones deben haberse realizado despues de tantos horrores providenciales. La tierra estaba árida i seca: era necesario que una lluvia de sangre la fertilizase. Ha llovido sangre en todas partes, i los siglos han lanzado sus torrentes para purificar la tierra. La Roma Católica se ha sustituido a la Roma Pagana. El capitolio ha cedido su lugar al Vaticano. El Papa ciñe la corona de los emperadores i pontífices. El interdicto y la escomunion han reemplazado los rayos de Júpiter Tonante indicándonos [con] todo esto que ha llegado el momento de la victoria i con ella el de la pacificacion.

Y sin embargo, como muestra Bilbao, el movimiento de los pueblos se resiste siempre a encuadrarse en los marcos rígidos creados por los narradores filósofos: el Islam entra en la escena de la historia, a pesar de la narración de Bossuet; el catolicismo es vencido por la Reforma, y “la zona templada de la civilización” gira alrededor del sol del libre pensamiento:

> Error, señores. —La Arabia se presenta a su turno. Despues del azote del norte, se levanta el azote de Dios personificado en Mahoma. I como si esto no bastara, la herejia, la *horrible* herejia, reivindicando algun derecho i consumido por la insaciable Roma, aparece en Suiza, en Francia i en Alemania. Los Valdenses i Albijenses, i mas tarde los Husitas, son enviados a la hoguera que los altos fines de la Providencia católica ha decretado para gloria de Dios i magnificencia de los emperadores i pontífices. Las cruzadas se suceden, i la cruz del Salvador del mundo sirve para crucificar a millares de hombres que combatian por la libertad de pensar, por la igualdad de derechos i por la independencia nacional.
>
> I el catolicismo es vencido. La Reforma le arrebata en pocos años sesenta millones de creyentes. El mundo cristiano es, en su mayoria[,] protestante, i la riqueza, la gloria, la ciencia i la libertad solo brillan en los pueblos que se han separado de Roma. La Rusia describe su órbita al rededor del Papa de San Petersburgo, arrastrando la corona boscal del planeta. —La Suecia, la Noruega, la Dinamarca, la Alemania del Norte, la Suiza, la Inglaterra i los Estados Unidos, es decir, la zona templada de la civilización, jira al rededor del libre pensamiento.
>
> ¿Qué queda de Roma, después de tantos milagros i de todas las hazañas de su católica Providencia? —La España, el Portugal, el Austria, el reino de Nápoles, i América, particularmente el Paraguai, es decir[,] lo mas atrasado y retrógrado del ambiente de Colon, i Méjico[,] cuya existencia trasciende a cadáver.
>
> Si todo lo que sucede es Providencial, admiremos, pues, esos altos juicios de la Providencia católica. Los que quieran persistir en esa fé no tienen sino [que] envolverse en esa inmensa mortaja con la que Roma ha pretendido cobijar a las naciones para descomponer el organismo divino de las nacionalidades e imponerles su cosmopolitismo teocrático, bajo el yugo de la santa intolerancia i de la obediencia ciega (*LH* 144-146).

En ese contexto, la narrativa filosófica de Bossuet intenta mostrar desesperadamente que esas manifestaciones de la vida de los pueblos serán acalladas en “la inmensa mortaja” creada por su propia narrativa filosófica. De un lado, pues, está la vida de los pueblos; del otro, la mortaja de un pensamiento que, en sus

intentos por postular la llegada necesaria del mejor mundo posible, termina por construir un altar sacrificial y por erigir un ídolo. Los violentos oxímoros del final muestran la violencia de esa lógica filosófica sobre el mundo humano que es su otro: "cosmopolitismo teocrático", "santa intolerancia"…

¿Cuál es la responsabilidad de la filosofía en el trabajo sobre lo desaparecido que hemos seguido en las páginas de este libro? La respuesta dada por Bilbao le ha dado al presente capítulo un tono más sombrío: radicales y católicos parecieran participar de la misma tristeza filosófica que es incapaz de mirar en el pasado algo diferente a las esperanzas del presente; ambas tendencias parecerían haber olvidado su responsabilidad hacia la promesa que late en la vida de los otros; ambas tendencias parecerían participar del mismo deseo por construir epopeyas filosóficas y grandes entramados teatrales en donde teologías políticas encubiertas justifican la muerte de personas y civilizaciones. Y sin embargo, el movimiento de los pueblos una y otra vez se resiste a ser narrado como los filósofos querrían hacerlo.

¿Qué puede hacer la "filosofía americana" atenta a dicha resistencia? El presente capítulo es más sombrío que los anteriores, y sin embargo, el tema principal de la obra de Bilbao sigue siendo la alegría. La crítica de las formas en que las filosofías providenciales ordenaron la memoria de la vida está fundamentada en la alegría y la fuerza de la vida de otros. Como ya hemos dicho, estos capítulos preparan la crítica de Francisco Bilbao hacia ídolos como el "progreso", la "civilización" y la "democracia", que revisaremos en el último capítulo del presente libro.

IV. IDOLATRÍA Y RETÓRICA FILOSÓFICA. *LA AMÉRICA EN PELIGRO*

Como hemos visto en los capítulos precedentes, para Francisco Bilbao el arte del pensamiento en tiempos de crisis puede ser pensado como un *arte de la narración responsable,* que se hace cargo del poder revolucionario de la vida que regresa en forma de memoria; al mismo tiempo, la crítica de la memoria puede pensarse también como una *crítica de los modos narrativos en que esa memoria se estructura*. La historia es una filosofía narrativa, y la filosofía, a su vez, puede ser entendida como una forma de narración. Historia y filosofía son discursos con pretensión de saber, y al mismo tiempo son maneras de entablar una relación ética con la vida de otros. Por ello es menester aprender a narrar de otra manera el discurso filosófico.

Creo que estos elementos son fundamentales para comprender un texto de Francisco Bilbao que ha sido ampliamente citado y comentado: *La América en peligro,* ensayo filosófico dedicado a condenar la invasión francesa en territorio mexicano y a refutar los modos de la narrativa filosófica que justifica invasiones de este tipo al caracterizarlas como "procesos civilizatorios" que encarnan la lógica del "progreso". Como ha mostrado Leopoldo Zea, en *La América en peligro* Bilbao intenta un discurso filosófico que se pregunta por los efectos de la narrativa filosófica que opone barbarie a civilización, y presenta el *logos* (es decir, "la palabra, la verdad, y con ella la única posibilidad de orden")

como exclusivo de ciertos filósofos, así como de los políticos, grupos sociales, pueblos y naciones que esos filósofos señalan como “civilizados”.[1]

La tristeza filosófica analizada en capítulos precedentes articula, a decir de Zea, una cierta geopolítica de la filosofía en donde los “dueños del logos” sancionan “la única expresión posible del orden”, y condenan cualquier otra forma posible de ordenamiento como *bárbara*, “esto es, balbuciente, mal dicha, mal expresada; y por ello fuera del logos que le da sentido”. Así aparecen centros y periferias en el plano del poder y el saber: “centros de poder y, al margen, hombres o pueblos que no saben o no pueden expresarse en un logos que no les es propio”. De esa manera, la violencia hacia la vida en el pasado articula también la violencia hacia la vida en el presente: “los otros son los mal hablantes, y por tanto entes que han de ser sometidos. El maldito es quien subvierte el orden del logos por excelencia. Y por maldito, arrojado o aherrojado, esto es, fuera de tal orden”.[2]

Me parece, finalmente, que la lectura que Zea hace de este texto de Bilbao abre la posibilidad de leer *La América en peligro* en el marco de una discusión más amplia sobre la dimensión colonial del logos europeo, y sobre la necesidad de criticar dicho logos si se desea fundamentar un proyecto filosófico propiamente americano. En un texto del 2000 cuyos antecedentes están en reflexiones publicadas en 1992, el sociólogo peruano Aníbal Quijano puso sobre la mesa la incómoda relación entre las necesidades económicas del capitalismo europeo en expansión y el proceso de re-identificación histórica al que se vieron sujetas las poblaciones asimiladas como mano de obra en el nuevo “sistema-mundo”: ese proceso cristaliza, por un lado, en la desaparición de las categorías geo-históricas con las cuales estos grupos y poblaciones se definían a sí mismas (por ejemplo, Aná-

[1] Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie,* México, FCE, 1984, p. 16.

[2] *Loc. cit.,* véanse además las páginas 47-49 de dicho libro, para una reflexión sobre el texto de Bilbao.

huac o Tahuantinsuyo), y, por el otro, en la creación de categorías nuevas que tienen una dimensión colonial:

> Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa [...]. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder.[3]

Planteamientos similares serán trabajados por Enrique Dussel en sus lecciones de Frankfurt en 1996, y por Walter Mignolo en sus escritos sobre el Renacimiento. De diferentes manera, estos tres autores tratan de explicar algo que Bilbao está criticando a partir de la experiencia de la Intervención: la aparición de una narrativa filosófica en donde la racionalidad aparece como cualidad natural de las potencias imperiales y la acción imperial es descrita como buena, racional y necesaria según la lógica del desarrollo histórico.

[3] A. Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 211.

Así pues, los temas que hemos perseguido en el presente libro culminan en el análisis de Francisco Bilbao hacia la narrativa filosófica de la Intervención francesa. La crítica de esa narrativa debe servir para fundamentar la resistencia solidaria y reivindicar el derecho de esos otros ordenamientos sociales declarados como "bárbaros" por la narrativa idolátrica de la "civilización" y el "progreso". Como el de Zea, el de Bilbao es, pues, un "discurso desde la marginación y la barbarie", que devela la potencia de ese logos calificado como "bárbaro" desde la lógica colonial de los presuntamente "civilizados".

SITUACIÓN DE *LA AMÉRICA EN PELIGRO*

Contexto vital e historia de las ediciones. Historia inmediata de la recepción

En diciembre de 1861, el ejército de Napoleón III llegó a territorio mexicano. Se trata de un suceso en que culmina una larga serie: el primero de enero del mismo año, el ejército constitucionalista mexicano había por fin logrado imponerse frente a la facción conservadora, terminando así con tres años de guerra civil y restaurando en la capital el imperio del gobierno legítimo de Juárez, que nunca había dejado de existir, y el de la revolución de Reforma. El nuevo gabinete tomó el mando de una nación en ruinas: el mal estado de las relaciones internacionales quedó atestiguado por la expulsión del arzobispo de México, cuatro obispos y los embajadores de España, Guatemala, Ecuador y el Vaticano por su apoyo al gobierno conservador, considerado espurio; las primeras sesiones del Congreso de la Unión fueron tormentosas; en provincia, el conservador Ulloaga desconoció a Juárez y se proclamó presidente de la república; los generales y jefes del partido conservador reconocieon a Ulloaga, y se alzaron en armas. No había dinero para acabar con los rebeldes, y así el 17 de junio el Congreso se vio obligado a expedir un decreto

en donde se suspendía por dos años el pago de todas las deudas públicas, incluyendo las contraídas con Londres y otras naciones extranjeras. En respuesta, el día 25 del mismo mes Francia e Inglaterra rompieron relaciones con México. Se aproximaba la guerra.[4]

Este clima de enorme inseguridad dio excelente motivo para que los viejos monarquistas mexicanos, residentes en Europa, intentaran de nueva cuenta establecer en su país una monarquía católica que contara con el apoyo de esas grandes potencias que se habían quedado sin pago. Se trató, sobre todo, del viejo monarquista José María Gutiérrez, exiliado en París, y después de José Manuel Hidalgo, agregado de la legación mexicana en Londres; este último intrigó en España con la condesa de Montijo, madre de la emperatriz Eugenia, y suegra, por lo tanto, de Napoleón III. Así se trabó, poco a poco, un proyecto en el que participaron los gobiernos de España, Inglaterra y Francia: esta Alianza Tripartita, unida en el juramento de la Convención de Londres, se dispuso a invadir México con el objeto de hacer valer el pago de sus deudas, proteger la seguridad de los compatriotas residentes en México, y "aconsejar" al país en el establecimiento de un gobierno firme y estable que acabara con las guerras civiles.

Entre diciembre y enero los barcos de la Alianza llegaron a las costas mexicanas y el gobierno de Juárez tuvo la oportunidad de las últimas negociaciones. Los representantes de Napoleón III harían peticiones imposibles de conceder, con el objeto de forzar la guerra; el arribo de tropas francesas el 5 de marzo prueba, de manera tácita, que el gobierno francés deseaba intervenir en México; casi al mismo tiempo vuelven del exilio influyentes miembros del partido conservador, y declararon que su propósito era cambiar la forma de gobierno de su país, todo ello con el apoyo del emperador.

[4] Una buena síntesis de los hechos puede consultarse en Lilia Díaz, "El liberalismo militante", en VV.AA., *Historia general de México. Versión 2000,* México, El Colegio de México, 2000, pp. 603-605.

Las negociaciones fracasaron, pues la promesa hecha por el gobierno mexicano de pagar sus deudas pendientes no era suficiente para Francia. El gobierno mexicano pidió a las potencias europeas, que tenían ocupado el puerto de Veracruz, el reembarco de los conservadores recién llegados. La petición provocó una acalorada discusión que rompió, finalmente, con la Alianza: en abril, las fuerzas españolas e inglesas se embarcaron de vuelta a sus países, y Francia entró en guerra con México.[5] Como sabemos, la guerra se prolongaría por dos años, y culminaría con la importación en 1864 de un monarca de la casa de Habsburgo. Juárez perdería en junio la decisiva Batalla de Puebla, y se vería obligado a abandonar la capital. El general Forey entraría en la ciudad de México, procedería a la reorganización del Estado y prepararía la llegada de Maximiliano de Habsburgo. Así dio inicio la breve época del Segundo Imperio.

La América en peligro, de agosto de 1862, responde a la preocupación americanista y antiimperialista de Francisco Bilbao, quien también escribió sobre las invasiones de potencias europeas en Perú, Santo Domingo, Panamá y Nicaragua, y sobre las formas que tomaba la cuestión social en Brasil y el Perú. Cuenta Manuel Bilbao que en esos momentos Francisco estaba en cama, pues su enfermedad se había agudizado y los médicos le habían prohibido cualquier forma de acción. Entonces llegó a su noticia que Santo Domingo había sido ocupado por España y México invadido por los franceses.

> Estos graves atentados le pusieron fuera de si. El espiritu dominó al cuerpo, se sobrepuso á sus dolencias, á la debilidad corporal y desatendiendo las prescripciones médicas corrió á ocupar su puesto en la vida pública del Continente. Unido al hombre de accion de corazon magnánimo, su íntimo amigo, D. Juan Chassaing, invadió la prensa periodística, promovió asociaciones que manifestasen que el pueblo argentino tomaba por suya la causa de sus hermanos los agredidos. Organizáronse manifestaciones con tal motivo, centros

[5] *Ibid.,* p. 612.

> que dirijieran el espíritu público hacia la soliradidad [*sic*] de causa con Méjico, que recogiera subsidios para auxiliarle. Su voz tronó con todo el fuego del americanismos; pero sin resultados positivos.[6]

Uno de los textos de circunstancia que conservamos en este sentido es la proclama *A los argentinos,* que Manuel Bilbao transcribe en nota al pie del espacio citado.[7] Dice Ricardo López Muñoz:

> Es una proclama que convoca a la solidaridad, quizás leída en alguno de los mítines solidarios a los que [Bilbao] asistió en Buenos Aires en 1862, a pesar de que ya se encontraba muy debilitado por la tuberculosis. Aunque breve, el autor insinúa algunos elementos de su pensamiento. A su juicio, con la intervención francesa en México están peligrando los valores democráticos que en América Latina han nacido con la revolución de independencia, valores que asocia a un sentido particular de la igualdad —que llama "igualdad democrática" o "armonía de los derechos". Luego, la defensa de México es la defensa de la nueva cultura política y social que América ha inaugurado, con la "más grande, la más fecunda y la más extensa de las revoluciones humanas".[8]

En Chile, la generación de Bilbao haría mucho por reunir ayuda solidaria hacia México; pero no pasaría lo mismo en

[6] M. Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*..., pp. clxiii-clxiv.

[7] A continuación reseño y complemento lo expuesto por Ricardo López Muñoz (*cf.* López Muñoz, "Los textos y los contextos de Francisco Bilbao", en *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la Intervención Francesa en México*, México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1995. pp. 64-72). Para la recepción de *La América en peligro,* véase además A. Varona, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América,* pp. 238-240.

[8] Ricardo López Muñoz, "Los textos y los contextos de Francisco Bilbao", p. 65. El investigador chileno comete aquí un error: *A los argentinos* no es de 1862, sino de 1864. El texto fue recogido en introducción de Manuel Bilbao a su edición de las *Obras completas* de su hermano, pero se le escapó a Pedro Pablo Figueroa en su posterior edición de las *Obras*. Ricardo López Muñoz copia este y otros textos relacionados con la invasión, y los ofrece en apéndice a su libro. Citaré *A los argentinos* siguiendo esa transcripción.

Argentina. Alberto Varona recuerda al respecto una carta de Juan María Gutiérrez a Diego Barros Arana, que habla de la dificultad de hacer que los argentinos se pronuncien sobre esta materia; entre los pocos que siguen a Bilbao está el joven grupo de poetas románticos agrupado en torno a su cuñado Carlos Guido y Spano.

En medio de esta atmósfera de desesperación apareció el libro que ahora nos interesa: *La América en peligro*, cuya primera edición puede situarse alrededor del 4 de agosto de 1862, fecha de su dedicatoria.[9] La intención de este libro era denunciar la intervención francesa en México, e instar a los americanos para que colaboraran en la resistencia de Benito Juárez; pero el texto de Bilbao también es una profunda reflexión sobre los vicios de la cultura política latinoamericana, y sobre las maneras en que la filosofía ha operado para legitimar la acción imperialista de los Estados europeos. Por ello, se conecta con lo que hasta ahora hemos dicho al tratar de las poéticas de la filosofía.

Refiriéndose a *La América en peligro* dice Ricardo López Muñoz que se trata de "un pequeño libro, también de combate y de propuestas solidarias, pero más reflexivo".[10] En buena medida, este texto pertenece al género literario "panfleto". Aquí la palabra no tiene intención peyorativa: *El manifiesto comunista* es también un panfleto, y sin embargo es un texto de profunda reflexión. Al utilizar esta palabra, sólo queremos remitir a algunas características del género literario: *La América en peligro* puede caracterizarse por el tipo de trabajo filosófico que realiza sobre el contexto inmediato. Como dice Bilbao, "este escrito, además de la oportunidad momentánea, tiene un objeto permanente";[11] al tiempo que ofrece una serie de propuestas

[9] Pocos días después, el 28 de agosto, morirá su padre, y Francisco entrará en una crisis de melancolía. Manuel Bilbao copia algunos extractos de su diario en esos días *(op. cit.,* pp. clxxiii-clxxv).

[10] *Ibid*., p. 65.

[11] F. Bilbao, *La América en peligro,* 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862), parte I, capítulo IV (el epígrafe de este capítulo es "El prodigio en

concretas con las cuales responder a la amenaza francesa y "hacer la resistencia solidaria",[12] Bilbao selecciona un conjunto de sucesos ejemplares en la Intervención para, desde ellos, elaborar una crítica de los conceptos que, en ese contexto, han funcionado para justificar la acción de Francia: "pueblo", "progreso", "civilización", "democracia", "Estado"... Todos ellos son conceptos-personajes de un teatro filosófico en donde se elabora el sentido del imperialismo francés.[13]

El marco de esta crítica es una filosofía de la historia cuyos orígenes están en los textos de París (sobre todo, en los *Boletines del Espíritu*); que se delinea de manera general en *La ley de la Historia*, y habrá de alcanzar su formulación más acabada en *El Evangelio americano.* El horizonte de estas críticas es el de la relación entre religión y política, que viene desde *Sociabilidad chilena.* Este horizonte queda explicitado desde el Prólogo

América"), p. 14. En adelante, al citar este libro indicaré parte, capítulo, epígrafe y página de la edición citada.

[12] F. Bilbao, *La América en peligro...*, parte I, capítulo III ("La invasión es robo y degradación"), p. 13.

[13] Debemos a Marc Angenot la reflexión más profunda sobre el "panfleto" en cuanto género discursivo, que el crítico canadiense ubica en el marco de una teoría general de la prosa de ideas, categoría más amplia que la del mero "ensayo". La prosa de ideas sería para Angenot una forma de "discurso entimemático", es decir, una forma de enunciar por medio de argumentaciones implícitas, por oposición al "discurso narrativo" ya estudiado por Genette y otros narratólogos. A su vez, el discurso entimemático puede ser considerado como "discurso de saber" (epistémico) o "discurso doxológico", es decir que trabaja sobre la *doxa* o conjunto de opiniones comunes en un horizonte cultural determinado. El ensayo pertenece al conjunto de formas de discurso doxológico; pero además del ensayo, hay otras formas que Angenot clasifica como "discursos agónicos", que se diferencian del ensayo por su deseo de argumentar enfrentándose a un "tú". Entre ellos está la sátira, la polémica y el panfleto. Entre las características de este último género estarían el recargamiento de las marcas de enunciación, el deseo de extremar términos y un cierto *pathos* del ultraje en donde el enemigo es acusado de haber ocultado malintencionadamente una verdad evidente que es reivindicada por el panfletista. El panfleto utiliza una retórica enfática, agresiva y llena de contrastes; es amigo de la paradoja, y no sólo aspira a convencer, sino a que los oyentes convencidos transformen su vida. Véase Marc Angenot, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes,* París, Payot, 1982.

a *La América en peligro*: "la idea [...] que se combate [en este libro] es la separación de la relijion y la política que duplica, divide a la personalidad e introduce la doblez".[14] De manera acorde a sus anteriores planteamientos, Bilbao no sólo mostrará la teología encubierta de ciertas narraciones político-filosóficas; también criticará que el pensamiento crítico haya renunciado a 'lo religioso', que no sólo tiene que ver con los dogmatismos denunciados por la tradición liberal, sino también, y sobre todo, con la radicalidad de la posición moral, y con la adecuación entre ética y política, entre medios y fines; el señalamiento bilbaíno respecto de las teologías encubiertas en la filosofía tiene, también, por fin mostrar que el dogmatismo religioso no desaparece en la presunta expulsión de la religión del reino de la política, y que se puede adorar idolátricamente a dioses como el progreso o la civilización: por ello, en *La América en peligro* hay también una especie de contra-teología, que quiere señalar estos dogmatismos incómodos, recuperar la radicalidad de la posición moral, y articular religión y política de diferente manera.

El vigoroso señalamiento de las relaciones ocultas entre "religión" y "política" convirtió a *La América en peligro* en uno de los libros más polémicos de Bilbao. Tuvo dos ediciones el mismo año, y motivó una serie de panfletos, cartas y discursos que contribuyeron, en parte, a la mejor difusión de la causa de Juárez.

En este texto se desarrollan problemas ya apuntados en el breve escrito anterior: en efecto, para Bilbao, lo que está en juego no es sólo la independencia de México, sino el proyecto republicano de todo el continente:

> Nosotros vemos, no solo la independencia de Méjico en peligro,sino la independencia del nuevo continente; no solo su territorio amenazado de robo, sino la idea vital de los pueblos de América

[14] F. Bilbao, *La América en peligro...,* prólogo, p. 7. Es una lástima que las ediciones modernas de *La América en peligro* hayan reimpreso el texto, pero despojándolo de una serie de textos menores que Bilbao había preparado explícitamente para que acompañaran al ensayo: el "Prólogo", la "Dedicatoria" y un "Apéndice" que tiene algunas composiciones de poesía militante.

> amenazada de exterminio: la desaparición de la República. Así es que podemos decir: Americanos, se nos quiere robar el territorio; Republicanos, se pretende degradarnos. Solidaridad de tierra, de interés, de dignidad, nos une. Veamos el modo de hacer la resistencia solidaria.[15]

El prólogo del libro hace explícita la organización de sus contenidos: *La América en peligro* está dividida en tres partes. La primera se titula "La invasión", y ocupa siete capítulos; a decir de Bilbao, en ella "exponemos lo que peligra en América al amago del Imperio francés".[16] Rápidamente se explica que la invasión mexicana pone en peligro, no sólo la independencia formal de las otras naciones latinoamericanas, sino además la exterminación del ideal republicano que América está intentando realizar. Para darle mayor fuerza a esta denuncia, se aprovecha para elaborar filosóficamente la co-relación entre los conceptos de soberanía e independencia, para mostrar que uno no puede existir sin el otro, y se previene contra la narrativa filosófica del progreso, que podría hacer creer a los americanos que las ideas que triunfan en la arena política son las que *debieran* triunfar. Bilbao retomará esta crítica al inicio de la segunda parte de *La América en peligro*.

En esa primera parte se dibuja la arquitectura del resto del libro: Bilbao procederá a analizar, de manera ordenada, los diferentes peligros que entraña la invasión: por parte de Europa, la invasión se explica por una crisis de ciudadanía y también por la necesidad expansionista de sus gobiernos; la corrupción moral de ambos sujetos permite elaborar una crítica al poder legitimador de la "democracia". Por parte de América, el peligro se fundamenta en las constantes peticiones de intervenciones

[15] *Ibid.*, parte I, capítulo iii (el epígrafe de este capítulo es "La invasión es robo y degradación"), p. 13. En adelante, al citar este libro indicaré parte, capítulo, epígrafe y página de la edición citada. Conservo en esta cita las curiosas erratas que quitan el espacio entre coma y palabras al inicio de las primeras frases.

[16] *Ibid.*, prólogo, p. 7.

europeas por parte de los propios americanos; esas peticiones se han montado en la retórica de la civilización y la barbarie, y por ello han sido utilizadas por Europa para justificar invasiones que se presentan como procesos civilizatorios. Aquí, y sin mencionar a Sarmiento, Bilbao aprovecha para criticar el uso de estas narrativas filosóficas de la "civilización" y la "barbarie", tal y como se presentan para justificar la violencia al interior de los mismos Estados nacionales en América Latina: lo que hacen los imperialismos respecto de México ilumina de manera inédita lo que ha propuesto el liberalismo civilizatorio respecto de la 'barbarie interior' que habita cada Estado nacional.

La segunda parte, de 22 capítulos,[17] analizará los peligros que enfrenta la resistencia americana: una debilidad física, ocasionada por la dispersión de la población americana, las dificultades para comunicarse y la poca preparación, entre otras causas de peligro; una debilidad intelectual, que se origina en la contradicción entre los intentos de vivir una vida republicana y la cultura autoritaria en la que los americanos se siguen educando a través del catolicismo;[18] y, finalmente, una debilidad de orden moral, que se entrelaza con las anteriores y es, en realidad, la perspectiva que permite juzgar de manera nueva las otras: esta debilidad moral tiene que ver, en parte, con una corrupción de los principios y valores que podrían impulsar las acciones de resistencia. Lo 'religioso' también opera aquí: sirve para pensar la corrupción de la vida pública, la búsqueda del poder por el poder, la demagogia democrática; toda una serie de prácticas que han hecho a América vulnerable a las invasiones e incapaz para responder de manera rápida y organizada.

[17] Las dos ediciones antiguas mantienen una errata: la numeración de capítulos pasa del X al XII sin interrupción. Las ediciones modernas mantienen la errata, que ha pasado a formar parte del texto canónico.

[18] A este respecto, es importante detenernos para decir que Bilbao no sólo señala los espacios prácticos en donde la cultura católica se infiltra en la acción del Estado (enseñanza oficial, legislación, etcétera); toma estos ejemplos de punto de partida para elaborar una crítica de los fundamentos teológicos del autoritarismo, el dogmatismo y el racismo *al interior de los Estados americanos*.

La tercera parte, de 12 capítulos, ofrece “los remedios” para estas debilidades, y recupera las propuestas prácticas de la *Iniciativa de la América* respecto de cómo se podría organizar una Confederación de Naciones latinoamericanas: un Congreso americano, ciudadanía universal, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, un sistema de colonización y educación, la formación de un “libro americano” y la creación de una universidad americana, de un diario y de fuerzas armadas comunes.[19]

Hemos dicho que el horizonte de la crítica filosófica de *La América en peligro* es el de la relación entre religión y política expuesta desde *Sociabilidad chilena*. Justo por este horizonte se desata la polémica argentina por la publicación de *La América en peligro*: hay que hacer algunos señalamientos sobre esto, aunque sea de manera breve. El 24 de septiembre de ese mismo año, Mariano José de Escalada, obispo de Buenos Aires, publicará una carta pastoral donde rebate el libro de Bilbao y prohíbe su lectura. Bilbao responderá, furioso, con una *Contra-pastoral* que incluye la pastoral de Escalada así como una respuesta de Bilbao que rehace, en clave irónica, la retórica del género “carta pastoral”, y le da mayor oportunidad para desarrollar sus planteamientos sobre la dimensión autoritaria del catolicismo romano.[20] En el apéndice a la *Contra-pastoral,* Bilbao incluye una historia breve de la recepción de *La América en peligro,* dando reseña de los folletos y artículos periodísticos aparecidos del 28 de septiembre al mes de noviembre y que se han ocupado en atacar el libro de Bilbao; Bilbao también copia todas sus respuestas a estos folletos y artículos.[21] Según su hermano, esta polémica finalmente logra

[19] Véase Rojas Mix, *op. cit.*, pp. 44 y 45. Como ya dije antes, en este libro no podremos dedicarle atención a este importante tema.

[20] F. Bilbao, *La contra-pastoral,* Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862.

[21] Aunque *La contra-pastoral* no indica fecha exacta de edición, podemos por eso postular una fecha entre noviembre y diciembre del mismo año.

despertar a la opinión pública liberal, que acompaña con sus respuestas la defensa del filósofo chileno.[22]

Entre las obras polémicas reseñadas por Bilbao, hay una que merece especial atención: en una fecha incierta entre septiembre y noviembre de 1862, el joven y talentoso orador José Manuel Estrada, de brillante futuro, publicará su folleto *El catolicismo y la democracia. Refutación a* La América en peligro *del señor D. Francisco Bilbao*. Este folleto será la principal referencia a Bilbao por parte del pensamiento conservador argentino.[23] Es una lástima que el furioso chileno no se dedicara a refutar el texto de Estrada con detenimiento; *El catolicismo y la democracia* apenas le merece una nota llena de hiel en el final de *La contra-pastoral*:

> El objeto de este folleto es decir que todo lo bueno, lo verdadero y lo libre es católico, y que todo lo malo, lo falso y despótico es racionalista. El Sr. Estrada, ha usado, pues, ámpliamente del derecho garantido por la Constitución, á la libertad de palabra. Y como su thesis es la misma que la del Sr. Obispo, creemos que la *Contra-Pastoral* podrá satisfacerlo.[24]

Y parece que el polémico libro de Bilbao fue muy leído: en algún momento entre agosto y diciembre aparece la segunda edición.[25]

El último de los textos estrictamente relacionados con el tema aparece poco después del 20 de octubre, a la mitad de la polémica por *La América en peligro*. Francisco Bilbao había escrito una dura, aunque hermosa dedicatoria a sus maestros franceses, Edgar Quinet y Jules Michelet; al final de la misma, les

[22] Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*..., p. clxviii.

[23] Es por Estrada que Alejandro Korn llega a conocer la obra de Bilbao.

[24] Bilbao, *La contra-pastoral,* "Apéndice" (sección "Refutaciones"), p. 64.

[25] No advertí marcas en esta segunda edición que permitieran fecharla con más cautela: su dedicatoria conserva la fecha de la dedicatoria de la primera. Sin embargo, hay cambios mínimos de diseño entre una y otra, que no afectan al texto editado.

pedía que se pronunciaran sobre lo que estaba ocurriendo en México: "hablad y juzgad".[26] Quinet respondería a esa petición con la redacción de un indignado folleto que le envía a Bilbao para ser traducido y publicado.[27]

Lectura de *La América en peligro*

La densidad retórica de La América en peligro y su concepción del trabajo filosófico

El lenguaje de *La América en peligro* tiene una enorme densidad que invita a leer el texto con el cuerpo y en clave de ritmo. No se trata de un texto "bello" en el sentido tradicional del término: está ausente el sentimiento agradable de orden y armonía, cuyo modelo sería la "naturaleza elevada a idealidad";[28] los abundantes paralelismos de intensificación, acumulaciones y preguntas retóricas no aparecen sabiamente dosificados a lo largo del texto,

[26] F. Bilbao, *La América en peligro*..., dedicatoria, p. v.

[27] Edgardo Quinet, *La espedicion de México,* Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862 (el prólogo de Francisco Bilbao está fechado el 20 de octubre del mismo año). La edición canónica del texto francés puede leerse en Edgar Quinet, "L' expédition du Mexique", en *Oeuvres completes*, t. xxiv, *Le livre de l'exilé. Oeuvres politiques pendant l'exil*, Paris, Librairie Hachette et Cie., s.f. [*ca.* 1875], pp. 83-131. El editor de la versión francesa explica, en nota, que esta obra se mantenía inédita en Francia hasta ahora; también añade un subtítulo que parece indicar una fecha de redacción: julio del 62. No está claro si ambos textos se escribieron al mismo tiempo (como quiso aseverar Mme. Quinet), o si Quinet responde a la invitación de Bilbao (como quisiera sugerir el propio Bilbao, quien en su prólogo, p. 4, recuerda lo que le pidió a Quinet y Michelet en la dedicatoria de *La América en peligro*, y luego dice: "Y hé aquí que por el paquete de Octubre llega el folleto que con ayuda de un amigo hemos traducido, para el servicio de la causa Americana"). En julio 25 de 1863, Quinet envía una breve carta diciendo que ha recibido *La América en peligro* y la traducción de su obra, dando así a entender que su texto fue anterior a la petición de Bilbao (la carta fue editada en M. Bilbao, *op. cit.,* p. clxvii, n. 2).

[28] Recojo la definición de estilo "clásico" propuesta por Curtius a partir de Goethe y otros (*Literatura europea y Edad Media latina*..., t. I, pp. 384 ss.).

sino que se suceden unos a otros y crean una atmósfera recargada y opresiva, "incorrecta", reñida con el "buen gusto literario".[29]

En la llamada "buena literatura", el sujeto de discurso afirma su dominio sobre el propio tema y la propia técnica; pero en *La América en peligro* el sujeto de discurso parece agonizar mientras habla: se permite a sí mismo largas digresiones; parece que es el tema y la técnica los que lo dominan. Algo parecido ocurre en la Biblia con la obra de los profetas, cuyo estilo recargado no tiene por modelo a la naturaleza, sino a la historia; por ello, desde épocas antiguas, ha sido tan difícil leer la Biblia como mera "literatura", en el sentido occidental:

> "Really great works", writes Flaubert, "have a serene look. Through small openings one perceives precipices; down at the bottom there is darkness, vertigo; but above the whole soars something singullary sweet. That is the ideal of light, the smiling of the sun; and how calm it is, calm and strong!... The highest and hardest thing in art seems to me to create a state of reverie".
>
> The very opposite applies to the words of the prophet. They suggest a disquietude sometimes amounting to agony. Yet there are interludes when one perceives an eternity of love hovering over moments of anguish; at the bottom there is light, fascination, but above the whole soar thunder and lightning.
>
> The prophet's use of emotional and imaginative language, concrete in diction, rhytmical in movement, artistic in form, marks his style as poetic. Yet it is not the sort of poetry that takes its origin, to use Wordsworth's phrase, "from emotion recolected in tranquility". Far from reflecting a state of inner harmony or poise, its style is charged with agitation, anguish, and a spirit of nonacceptance. The prophet's concern is not with nature but with history, and history is devoid of poise [...]. This is the secret of the prophet's style: his life and soul are at stake in what he says and in what is going to happen to what he says.[30]

[29] Palabras de D. Amunátegui Solar en su excelente discusión del estilo de Bilbao (*Bosquejo histórico de la literatura chilena*..., pp. 122 ss.).

[30] A. J. Heschel, *The Prophets*, Nueva York, Harper & Row, 1962, pp. 6 y 7.

En la tradición literaria latinoamericana hay abundantes exponentes de este estilo profético que, en palabras de Abraham J. Heschel, se deriva de un "jugarse su propia vida y alma en lo que se dice y en lo que ocurrirá a lo que se dice"; un estilo derivado de cierto compromiso ético y político que obliga a su autor a renunciar a la creación de una forma artística perfecta, intemporal y cercana a la "idealidad de la naturaleza". Por ejemplo, esta opción separa la exquisita prosa de Francisco López de Gómara de la de Bartolomé de las Casas, más 'incorrecta' pero con mayor capacidad de provocar experiencias afectivas que motiven posicionamientos vitales. Me parece que por esta elección estilística Bilbao está más cerca de Las Casas que de Gómara.

El estilo vigoroso del texto aparece desde el inicio del libro:

> Escucho los pasos de legiones extrangeras, hollando el suelo de la patria. Ellas despliegan la insignia de la decapitación de las naciones, que es la conquista. Proclaman sin pudor la palabra de ignominia para las almas libres, que es la traición á la patria, á la independencia; á la República;—y veo la mano del nefando perjurio de la historia, estenderse para recoger la herencia de la libertad y la esperanza de un mundo, con el objeto de llenar el abismo del crímen [*sic.*], que en Europa y en el seno de su patria abriera su alma fementida.
>
> ¿No bastaba a Napoleón III el dominio de la Francia? —¿No era el "*imperio la paz*"?— ¿Ese puñal que tiene clavado en Roma, no le responde de la conservación del orden europeo? —¿No ha sangrado la Francia lo bastante, en el Boulevard, en la Argelia, en Lambessa y en Cayenne?— ¿No pesan nada los cien mil franceses muertos en la guerra de Oriente, sin beneficio de Dios, ni del Diablo? —¿No daban bastante garantía *los siete millones de sufragios*?— ¿O por ventura la sombra de Napoleón I, desaparece ante la luz de la historia, que derriba del altar al ídolo de barro?
>
> Mas todo pasa y la Francia olvida; es humo esa gloria, es necesario renovar esa gloria de humo, y el minotauro pide víctimas para abastecer la ración de cadáveres que la Francia sacrifica en la pira de su vanidad y orgullo. Es necesario alejar á la Francia de si misma, no darle tiempo á que piense, no permitir que mida la estatura del Emperador del 2 de Diciembre; —y es por esto que es

necesario llevar la bandera al soplo de las aventuras, para comprometer el honor nacional— y decir: "*la bandera de la Francia no retrocederá*". (Palabras de los comisionados franceses en su proclama a los mejicanos).[31]

Hemos dicho arriba que *La América en peligro* es un tratado filosófico escrito por Francisco Bilbao en 1862 como respuesta a la invasión francesa en territorio mexicano. Pero eso sólo lo sabemos conforme nos adentramos en el texto: en lugar de decirnos, de manera ordenada, cuál es el objeto del que se quiere tratar, la voz de nuestro texto nos introduce *in media res* a su tema: nos exige comprometernos en su lectura, a riesgo de perder la pista, y deja desperdigados un montón de datos sueltos que hacen alusión a lo que 'deberíamos' saber: "Argelia" y "Cayenne" aluden a las aventuras imperialistas de Francia, de la misma manera en que "la guerra de Oriente" y "ese puñal que [Francia] tiene clavado en Roma" aluden al intervencionismo francés en la época de Napoleón III.[32] Las cursivas indican fragmentos de discursos oficiales, que son citados de manera sarcástica: "siete millones de sufragios" son los contabilizados en las elecciones del 20 y 21 de diciembre de 1851, cuyo fin era validar democrá-

[31] F. Bilbao, *La América en peligro*..., parte I, capítulo I ("La invasion"), pp. 9-10; cursivas de Bilbao.

[32] Cayenne es la capital de la Guyana Francesa, y Lambessa es un pueblo de Argelia, famoso por sus ruinas del periodo romano; con la expansión francesa, ambos lugares se convierten en sede de grandes cárceles para prisioneros políticos y sus nombres se hacen sinónimo de la pérdida de libertad. Figueroa hispaniza "Cayenne" como "Cayena", y comete un descuido: transcribe "Lambessa" como "Lambersa". Witker hereda ambos errores. "Ese puñal que tiene clavado en Roma" alude a la ambigua participación de Napoleón III en el proceso de independencia de Italia: Francia protegerá los intereses del Papa frente a los intentos de los revolucionarios Mazzini y Garibaldi, muy admirados por Bilbao; Francia, sin embargo, apoyará en 1859 al Reino de Piamonte-Savinia en su guerra contra Austria (la Segunda Guerra de Independencia), pero después de ganar la guerra se cobrará con Savoy y Niza, para la furia de Garibaldi. En cuanto a Oriente, Francia utilizará como pretexto el 'asesinato' de misioneros católicos para unirse con Inglaterra en la humillante Segunda Guerra del Opio (1856-1860). Después repetirá la excusa para intervenir militarme en Hong Kong y Japón.

ticamente el golpe de estado napoleónico del 2 de diciembre; ese sufragio le permite a Napoleón III promulgar una nueva Constitución, y pronunciar su famoso discurso del 14 de enero de 1852, en donde prometía una era de prosperidad (y de ahí viene lo de "el Imperio es la paz").

Estilísticamente, el texto también se construye sobre esta exigencia de comprometerse en su lectura; *está atravesado por la temporalidad*: en lugar de argumentar (explícitamente), la voz del texto *narra*; su narración se articula en el ritmo intercalado de verbos en primera y tercera persona ("escucho… despliegan… proclaman… veo"); la voz del texto invita al lector a ver lo que "[yo] veo", y por ello *se articula en el ámbito de la experiencia*, y no en el de una racionalidad abstracta. Las enumeraciones y paralelismos marcan el ritmo de esa experiencia. La arquitectura emocional de nuestro párrafo se construye en secuencias de enumeraciones cada vez más grandes, encadenadas paralelísticamente: "*despliegan… que es…*"; "proclaman… que es la traición *a… a… a…*". En ellas, Bilbao enumera valores (patria, independencia, República), y califica acciones en relación a esos valores: decapitación, traición, proclamación de palabra ignominiosa.

Pronto, esos valores y acciones se cargan de contenido histórico en una segunda enumeración de preguntas retóricas que están engarzadas paralelísticamente: "¿*no* bast*aba… no* e*ra… no* le *responde*...?"; "¿no han sangrado… *en… en… en…*?"; "¿no pesan *nada…* no daban *bastante* garantía?".[33] Uno casi puede sentir cómo la voz del texto sube de tono: en lugar de llevarnos a un lugar abstracto de enunciación, la retórica del texto remite a

[33] Tanto el paralelismo como las preguntas retóricas forman parte importante del estilo de los profetas bíblicos (p. ej., en Isaías 57, 4-6: "¿De quién os habéis mofado? ¿contra quién ensanchasteis la boca, y alargasteis la lengua? ¿No sois vosotros hijos rebeldes, simiente mentirosa, que os enfervorizáis con los ídolos debajo de todo árbol umbroso, que sacrificáis los hijos en los valles, debajo de los peñascos? En las pulimentadas piedras del valle está tu parte; ellas, ellas son tu suerte; y á ellas derramaste libación, y ofreciste presente. ¿No me tengo de vengar de estas cosas?")

una relación concreta entre un hablante y un lector; se encarna en el cuerpo concreto de su lector, cuya respiración y entonación moldeará y será moldeada por el texto.[34] El texto de Bilbao *respira*: las comas indican espacios donde el texto debe hacer pausas, incluso a riesgo de contradecir la norma gramatical: "legiones extrangeras, hollando el suelo"; "¿No ha sangrado la Francia lo bastante, en el Boulevard…?". La poética le da voz a la ética, y la encarna en un sujeto concreto, una corporalidad que se vuelve lugar crítico desde el cual juzgar a la historia y la filosofía. Es el ritmo de la indignación: gracias a él, valores y acciones muestran su sentido histórico real y comprendemos que traición a la República es algo tan concreto como matar franceses en el Boulevard y enviarlos a la Guerra del Opio en encomienda vergonzosa; pero que también es traición el invadir México y Argelia e impedir la vida republicana en Italia.

Entonces hay en nuestro fragmento una sucesión de metáforas luminosas: "¿O por ventura la sombra de Napoleón I se desvanece ante la luz de la historia, que derriba del altar al ídolo de barro?". Y de repente ya no se trata de Napoleón III, sino de Napoleón I, el soldado que deslumbró a toda Europa (Hegel incluido), y que aquí es recordado por su "sombra", pues es la "sombra" prestigiosa de ese primer Napoleón la que quiere ser invocada por Louis Bonaparte en ese acto de tomar su nombre e inaugurar, en México, el Imperio.

Pero no sólo se trata de una sucesión de metáforas: en realidad, unas metáforas están dentro de otras; desde la época de la *Retórica a Herenio,* llamamos a ese procedimiento "alegoría".[35] La de la "sombra" es aquí una metáfora dentro de otra metáfora:

[34] Hay que recordar que estamos en el siglo XIX, que según Genette es la época fundamental donde se dan los últimos grandes vestigios de la lectura en voz alta; probablemente este texto es un texto "oralizado" (en la terminología de Margit Frenk): fue creado en una cultura de la escritura, pero está escrito para leerse en voz alta, y por ello está orientado retóricamente a producir ciertas cosas en la voz y el cuerpo del lector que lo encarnará públicamente. Véase M. Frenk, *Entre la voz y el silencio*, México, FCE, 2005, cap. I.

[35] Véase, arriba, nota 28 del cap. II.

nos recuerda un rasgo poco prestigioso del primer Napoleón, a saber, su pequeña estatura.[36] Una pequeña estatura que queda en evidencia al desvanecerse, indefensa, ante "la luz de la historia"; y la "luz" remite a la tópica de la Revelación en el Antiguo Testamento: anuncia al verdadero Dios y muestra la falsedad de las idolatrías: "derriba del altar al ídolo de barro". Como lo había hecho de manera articulada en *La ley de la historia,* aquí también Bilbao denuncia el carácter idolátrico de cierta narración filosófica: allá se trataba de Bossuet; aquí, de los discursos que han querido convertir en ídolo a Napoleón I o Napoleón III, y han presentado a la historia humana como un teatro en donde ese ídolo ejecuta su acción providencial; allá se dijo que esa narración idolátrica se veía incapaz de controlar el movimiento vivo de los pueblos, y aquí ese movimiento vivo es llamado, teológicamente, "luz de la historia" que "derriba del altar al ídolo de barro". Se trata, pues, de la misma concepción filosófica, pero en *La América en peligro* dicha concepción aparece en párrafos de mayor fuerza y densidad, que están llenos de indignación y reclaman una atención más cuidadosa.

Antes de seguir adelante, hagamos una pausa para recordar, de manera sumaria, algunos elementos que hemos ido percibiendo en nuestra lectura del texto: primero, una narratividad del pensamiento, que se apoya en verbos conjugados en primera y tercera persona, e invitan al lector a trabajar a partir de la experiencia. Además, hay un ritmo que se construye en enumeraciones, paralelismos y repeticiones sonoras, que apelan al cuerpo del mismo lector, un ritmo que moldea su respiración, y pide que el argumento expuesto se encarne en un gesto y una voz: un sujeto concreto, el mismo sujeto a cuya *doxa* apela el texto para llenar los espacios en blanco que suponen las constantes referencias (por ejemplo, a Lambessa y Cayenne). Éste no es un pensamiento hecho en el vacío, sino un pensamiento encarnado; no es, tampoco, un pensamiento puramente lógico,

[36] Más adelante sigue jugando irónicamente con esta estatura: "no permitir que [la Francia] mida la estatura del emperador del 2 de diciembre".

sino uno que ofrece su argumentación engarzada en un contexto afectivo: que nos dice algo, y además exhibe una actitud determinada en torno a ese algo; que nos explica algo indignante, y al tiempo quiere transmitir/producir la experiencia misma de la indignación, por medio de paralelismos encadenados que construyen la manera en que la indignación se siente, el ritmo en que la indignación se respira. En lugar de ofrecernos un plan de exposición cuidadosamente delimitado, como dijimos arriba, Bilbao nos introduce *in media res* a una experiencia del pensar que apela al *logos,* pero también al *pathos* y al *ethos*; una filosofía en donde se apela a la afectividad y los valores, y que pide ser leída con el cuerpo

Ahora veamos a detalle uno de los elementos del párrafo analizado. El "ídolo de barro" es la "sombra" de Napoleón I: los franceses adoran a una sombra, pero esa sombra no es sino un ídolo que, como cuenta la Biblia, tiene los pies de barro. "Ídolo de barro" es otra metáfora que se apoya en una alusión a la Biblia, y remite al saber cultural compartido por las personas a las que Bilbao está hablando:[37] el famoso "ídolo de pies de barro" aparece en el sueño del profeta Daniel. Según la Biblia, en el año tercero del reinado de Joaquín en Judá, Nabucodonosor, rey de Babilonia, atacó Jerusalén, y después de arrasar la ciudad sagrada saqueó el Templo y se llevó como prisioneros a los nobles de Israel. Uno de estos prisioneros fue el joven Daniel, cuya historia actualiza la de José en Egipto, y alegoriza la de los deportados babilónicos en la época de Ezequiel.[38] Como José,

[37] No es necesario, para ello, que los receptores conocieran la Biblia de primera mano, o incluso que supieran leer y escribir. La cultura bíblica cristiana se adquiere de manera indirecta, por medio de representaciones visuales, fragmentos de textos que se han vuelto refranes o canciones, esquemas narrativos, tópicos y motivos. Véase el bello libro de Martine Dulaey citado en la bibliografía.

[38] Hay que pensar que, en la época de Bilbao, la historia de Nabucodonosor ha alcanzado gran resonancia política: Hay que recordar que, en la época, la historia de Daniel tiene gran importancia política: "Va pensiero", el coro de esclavos hebreos en *Nabucco*, ópera de Verdi estrenada en 1842, se volvió himno en las manifestaciones a favor de la reunificación italiana.

el justo e indefenso Daniel será protegido por Dios, y terminará ganándose el favor del rey gracias a su sabiduría y su capacidad de interpretar los sueños. En el primero de estos sueños, el rey contempla una gran estatua hecha de distintos materiales: su cabeza es de oro; su pecho y brazos, de plata; sus pies son parte de hierro y parte de barro. De aquí se inspira una amplia, difusa tradición que habla, por siglos, de "ídolos con pies de barro".

Nabucodonosor muestra despóticamente su poder al amenazar con matar a todos los sabios de Babilonia si no se encuentra a alguien capaz de interpretar el sentido de este sueño; pero Daniel —que no es sabio, sino justo— lo interpreta gracias a la ayuda de Dios, y entonces le muestra al rey que el poder que él creía absoluto no es, en realidad, nada, cuando se le mide frente al Dios de la justicia: Nabucodonosor caerá al suelo, lleno de terror divino, después de escuchar las palabras del débil Daniel:

> Éste es el sueño: la declaración de él diremos también en presencia del rey. Tú, oh rey, eres rey de reyes; porque el Dios del cielo *te ha dado* reino, potencia, y fortaleza, y majestad. Y todo lo que habitan hijos de hombres, bestias del campo, y aves del cielo, él ha entregado en tu mano, y te ha hecho enseñorear sobre todo: tú eres aquella cabeza de oro. Y después de ti se levantará otro reino menor que tú; y otro tercer reino de metal, el cual se enseñoreará de toda la tierra. Y el reino cuarto será fuerte como hierro; y como el hierro desmenuza y doma todas las cosas, y como el hierro que quebranta todas estas cosas, desmenuzará y quebrantará. Y lo que viste de los pies y los dedos, en parte de barro cocido de alfarero, y en parte de hierro, el reino será dividido; mas habrá en él algo de fortaleza de hierro, según que viste el hierro mezclado con el tiesto de barro. Y por ser los dedos de los pies en parte de hierro, y en parte de barro cocido, en parte será el reino fuerte, y en parte será frágil. Cuanto a aquello que viste, el hierro mezclado con tiesto de barro, mezclaránse con simiente humana, mas no se pegarán el uno con el otro, como el hierro no se mixtura con el tiesto. Y en los días de estos reyes, levantará el Dios del cielo un reino que nunca jamás se corromperá: y no será dejado a otro pueblo este reino; el cual desmenuzará y consumirá todos estos reinos, y él permanecerá para

> siempre. De la manera que viste que del monte fue cortada una piedra, no con manos, la cual desmenuzó al hierro, al metal, al tiesto, a la plata, y al oro; el gran Dios ha mostrado al rey lo que ha de acontecer en lo por venir: y el sueño es verdadero, y fiel su declaración. (Daniel 2, 36-46).[39]

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Nietzsche propuso que la verdad no era, en realidad, sino un trabajo sobre metáforas, sinécdoques y metonimias que, a fuerza de uso, han sido admitidas como verdaderas por una comunidad, y han adquirido un carácter vinculante.[40] Con ello, el pensador alemán abrió la posibilidad de pensar a la filosofía como un trabajo sobre ciertas metáforas. Me interesa recuperar esta postura, y enriquecerla desde una perspectiva retórica relacionada con el trabajo sobre la memoria para pensar desde ella la práctica filosófica desplegada por Bilbao en *La América en peligro*. La metáfora que estamos analizando funciona gracias a su capacidad de activar un saber cultural compartido por cierta comunidad. En la antigua retórica, se llamaba "tópicos" a todas las pequeñas historias, metáforas, recursos y esquemas heredados por una comunidad concreta. Esa herencia podía convertirse en un "espacio" para argumentar ("*sedes argumentorum*"*,* les llama Cicerón en el *De Partitione*).[41]

[39] Y de inmediato el narrador añade: "Entonces el rey Nabucodonosor cayó sobre su rostro, y humillóse a Daniel, y mandó que le sacrificasen presentes y perfumes".

[40] Véase F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990, §1 (el texto fue redactado en 1873, pero se publicó póstumamente en 1903).

[41] *Tópico* es una palabra usada por Aristóteles en sus tratados de lógica; de ahí la toma el mismo Aristóteles para explicar cómo, en la retórica, hay una manera de razonar que apela constantemente a ciertos esquemas comunes de la comunidad a la que se habla (una racionalidad de la inferencia, diríamos hoy); esos esquemas, que en Aristóteles corresponden a relaciones de 'sentido común' como, por ejemplo, lo alto y lo bajo, se volverán un espacio central de la teoría retórica posterior: en *Literatura europea y Edad Media latina,* obra clásica sobre tópica, Curtius explica que la identidad europea probablemente no está

La *doxa,* así, proporcionaba material primario para arribar a una reflexión de nivel epistémico. Por ello, al encontrar un tópico hay que preguntarse por la comunidad a la que se convoca, la comunidad que es producida por la convocatoria; en la cita de arriba, la metáfora es bíblica porque apela a los tópicos de la idolatría real, tal y como aparecen en la narración de Daniel; con ello, Bilbao convoca a otros lectores/oidores de la Biblia, y los invita a interpretar de otra manera la realidad de la invasión; a descubrir en la acción de Napoleón la acción de la idolatría. La práctica filosófica de Bilbao nos muestra una interesante capacidad de construir reflexiones a partir del uso productivo de determinado horizonte cultural.

En la cita de *La América en peligro,* la luz de la historia derriba del altar al ídolo de barro, que no es sino la pequeña "sombra" de Napoleón I, que se desvanece ante la revelación; la idolatría a la que remite el "ídolo" no es sino idolatría a todo lo que representa la sombra de Napoleón I: todo lo que ha seducido a los franceses a un grado tal que se atreven a invadir México, intervenir militarmente en Asia, Italia y tantas otras naciones. La crítica de Bilbao, que se desarrollará en el resto del texto, tiene por fin mostrar cuáles son esos falsos dioses por cuya adoración ha sido posible el sacrificio de inocentes de distintas naciones. En este sentido, *La América en peligro* participa de un tono profético: habla desde la posición del objetor de conciencia que exige detener el sacrificio de los inocentes que han sido llevados al altar de los falsos dioses construidos por el poder de los imperios.

formada por un "alma", sino por un conjunto de símbolos, metáforas y maneras de hablar que son heredadas de manera indirecta. Las reflexiones de Curtius fueron recogidas por Lezama Lima en *La expresión americana,* y luego por Roig en sus artículos sobre la simbólica latinoamericana, como una puerta para pensar el carácter estructurante de ciertos símbolos y metáforas recurrentes de nuestra filosofía, que así podría ser pensada también como un trabajo sobre ciertas metáforas fundamentales de la comunidad en que se inserta.

Como podemos ver, en el texto de Bilbao hay argumentación, pero ella no aparece explícitamente sino elidida, apoyada en metáforas que remiten a una tradición cultural que se vuelve lugar para pensar críticamente la realidad: si las invasiones de Napoleón III se han justificado con el halo de prestigio que les confiere presentarse como continuación de la empresa civilizadora de Napoleón I, Bilbao denuncia estas invasiones como traición a los valores republicanos y muestra que este pretendido carácter civilizatorio no es, en realidad, sino "idolatría", en el sentido bíblico: una empresa egoísta, totalmente humana, que se disfraza a sí misma como divina para encubrir su soberbia. Lo divino no está en la promesa de poder de Napoleón, sino en la historia: es menester anunciar el contenido de esta historia para desenmascarar a ese poder.[42] En su elaboración de estos temas, *La América en peligro* tiene enormes semejanzas con *La ley de la historia*.

Observemos ahora un segundo detalle de la cita que estamos analizando. En el párrafo de arriba, Bilbao amplifica la metáfora de la idolatría por medio de la figura tópica del Minotauro:

> …todo pasa y la Francia olvida; es humo esa gloria, es necesario renovar esa gloria de humo, y el minotauro pide víctimas para abastecer la ración de cadáveres que la Francia sacrifica en la pira de su vanidad y orgullo.[43]

Hay aquí una relación analógica: así como los ídolos quieren siempre sacrificios, la Francia idólatra sacrifica cadáveres en la

[42] Recordemos que, como leímos arriba al comentar *La ley de la historia*, la historia está constituida, para Bilbao, por la suma de pasados olvidados, que reclaman justicia, y de futuros que pudieron ser, cuyos ideales interpelan al presente. Veremos abajo que, hacia el final de *La América en peligro,* Bilbao desarrolla el tema bíblico de la "justicia y caridad" como principio moral e intelectual que puede servir para juzgar la historia.

[43] La fuerza del personaje alegórico es tal que Figueroa, en su edición, convierte al "minotauro" en "Minotauro" (véase F. Bilbao, *Obras completas,* ed. Figueroa, t. II, p. 9). Witker hereda este cambio.

pira que ha encendido para adorar su propia vanidad, su propio orgullo; pues la "sombra" del primer Napoleón no es sino imagen de la propia vanidad de la Francia. Metáfora de metáfora, y una vez más la apelación a una tópica: "sombra" y propia "vanidad y orgullo" no son sino el "minotauro", animal mitológico, monstruoso, que esclavizó a su propio pueblo exigiendo cada año que se le entregaran jóvenes y fértiles mujeres para poderlas devorar:[44] es, según creo, el ídolo que se come la carne de aquellas que podrían darle futuro a su propio pueblo. La seducción por la sombra de Napoleón no es sino idolatría por el poder; esta idolatría por el poder toma su fuerza en el culto a la propia vanidad, el propio orgullo nacional; el ídolo de la propia vanidad devora el futuro del propio pueblo, corta la posibilidad de futuro; pero esta crítica está expuesta en un tono a la vez triunfante e indignado, pues el pretendido Dios se muestra como ídolo de pies de barro que cae derribado por el verdadero Dios, el infinito que se revela en la luz de la historia.

Más adelante seguiremos con la pista de las metáforas de la idolatría, que son fundamentales, en *La América en peligro*, para comprender la manera en que Bilbao critica una cierta forma de narración filosófica. Pero es menester detenernos para preguntar por el filosofar al que remite esta manera de hablar. Como ya hemos demostrado, estas metáforas no operan en el vacío, sino apelando a una tradición cultural que es como el material que la metáfora moldea; una tradición que, en lugar de rechazarse, es apropiada como espacio para pensar críticamente la realidad histórica de la que se está hablando.

[44] Asterión, el Minotauro, era hijo de Pasifae, esposa de Minos, rey de Creta, y de un toro en el que se habría escondido la figura del dios Poseidón. Minos, horrorizado, encerró al Minotauro en un inmenso palacio creado por Dédalo (el Laberinto); cada cierto tiempo, se enviaba al Laberinto un tributo de siete jóvenes y siete doncellas que servirían de alimento al Minotauro. Para efectos de la recreación de Bilbao, importa recordar que, aunque el Minotauro tenía aterrorizada a los cretenses, el tributo no era elegido entre la gente de Creta, sino entre la de Atenas, que estaba sometida a Creta. Véase P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana,* Barcelona, Paidós, 1981.

Desde la época de José Gaos ha quedado claro que el filosofar latinoamericano parece preferir formas literarias para expresar la dinámica de su pensamiento. En este libro hemos seguido las intuiciones de Gaos y otros autores (como Raimundo Lida y Arturo Andrés Roig), quienes han tratado de elaborar un nexo entre la filología, entendiendo esta actividad en su sentido más amplio, y la historia de las ideas filosóficas. Hemos explicado a detalle la propia concepción de Francico Bilbao, quien también entendía a la filosofía como un género literario, una forma de narración. *La América en peligro* ofrece una oportunidad importante para ver a Bilbao narrando. Por ello nos hemos detenido un momento en la caracterización de su estilo. Aquí, el movimiento de los conceptos, el ritmo, las imágenes y la fuerza del lenguaje sirven para crear una experiencia del pensamiento que convoca a la reflexión esperanzada e indignada. Hay en ella una concepción del trabajo filosófico en donde el lenguaje no es algo que se "añade" cosméticamente para embellecer un pensamiento ya pensado: por el contrario, en dicha concepción el trabajo sobre el lenguaje asume la forma de una experiencia ética, que convoca a sentir el pensamiento de cierta manera, y a transformar la propia vida a partir de dicha experiencia. La filosofía, entendida como forma narrativa, funciona aquí para articular una poderosa convocatoria a la transformación de la sociedad.

La idolatría como metáfora político-filosófica, y la religión de la "justicia y caridad"

Dice Miguel Rojas Mix que "Bilbao descubre la falacia de la civilización cuando los franceses invaden México".[45] Ello es parcialmente cierto: el tema del colonialismo de la civilización se

[45] M. Rojas Mix, "Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...", en *Caravelle*, núm. 46, 1986, p. 39. Una discusión pormenorizada de este trabajo puede encontrarse en la tesis de maestría que fue primera versión del presente libro.

vuelve relevante con motivo de la invasión a México y por ello va a ser muy explotado en los textos argentinos; pero su planteamiento viene de muy atrás. Rojas Mix no tenía por qué saber esto: su excelente trabajo pudo basarse únicamente en las fuentes que tenía a la mano, antologías bilbaínas del siglo XX que tienen un carácter necesariamente incompleto. Pero ese mismo problema se repite en otros exégetas del siglo XX, menos cuidadosos, entre los que es opinión común que Bilbao habría sido un representante típico de la élite liberal afrancesada hasta la época de *La América en peligro,* y que la amargura de este libro estaría motivada en un tardío desengaño respecto de los ideales civilizatorios europeos.

Sin embargo, como ya dijimos arriba, este desengaño ya aparece en los textos del primer viaje a Francia; además, la crítica al ideal civilizatorio francés fue desarrollada de manera sistemática en los textos peruanos, que son los mismos en los que se desarrolla a profundidad la crítica de la democracia representativa. Dice Bilbao en su carta a Santiago Arcos que su descubrimiento del "infinito" que habita en cada hombre le permitió tomar una posición respecto del individualismo liberal: en el lenguaje de los escritos peruanos, podríamos hablar de un paso del privilegio del "yo" a la responsabilidad del "somos", de la defensa de los derechos individuales a la afirmación de los deberes sociales, y del "individualismo" al "socialismo" (y después, al "solidarismo").[46] Esa misma crítica del privilegio del "yo", para Bilbao, puede aplicársele al privilegio de la acción providencial de Francia en la historia, pues —como hemos ido viendo— el espíritu infinito de dignidad habita en todo pueblo:

> Volví á mi patria [en 1850], fuerte en la afirmacion y en el axioma del amor, y mi pecho henchido con el soplo de las tempestades.
>
> Si la afirmacion universal del *somos*, el yo-nosotros, habia abolido toda usurpación y privilejio en la ciudad, esa misma afirma-

[46] F. Bilbao, *Revolucion en Chile y los mensajes del proscripto*, Lima, Imprenta del Comercio, 1853, pp. 10-15.

> cion abolió en mi mente la encarnacion hasta entonces visible de la Providencia en Francia. *Cayó la capital de las naciones desde que traicionó su palabra atacando la República Romana. Desde entonces sentí una soledad, pero en ella ví una lección. Esa lección es que la libertad á falta de hombres, á falta de Francia levantará hijos de Dios en todos los pueblos que se afirmen soberanos.* Esta fué la consecuencia que deduje de ese dolor que produjo en mí el suicidio de la Francia y que comuniqué en mis "Boletines del Espíritu" diciendo: Roma es todo pueblo.
>
> Michelet en una de sus lecciones dijo: "*basta de ídolos*", y se referia á Mirabeau, el génio [*sic*] de la palabra. Yo extiendo ese pensamiento iconoclasta á las naciones que han sido nuestros ídolos, porque ninguna santifica la libertad.[47]

Idolatría, pues, a Francia, que Bilbao resuelve en un uso heterodoxo, muy creativo, de la metáfora agustiniana de la Roma Universal, que existe de manera latente en todo pueblo, aunque no sea propiedad de ninguno: "Roma es todo pueblo". Dice el autor, en el inicio de los *Boletines del espíritu:*

> Cuando los romanos zanjaban los cimientos del capitolio, en medio de las excavaciones encontraron una cabeza. Los sacerdotes llamados para explicar ese hecho, interpretaron lo que vagaba en la conciencia de los fuertes: Roma será la cabeza de la tierra, el pueblo rey. El romano recibía en consecuencia el bautismo de rey del Universo, y Roma verificó la profecía.
>
> Roma es todo hombre y todo pueblo. Nuestro deber es constituir la Roma del porvenir cuyo Capitolio es la fraternidad de los pueblos y cuyo Dios sea, no el Júpiter tonante, ni Jehová el iracundo, sino el Padre de la libertad del amor [...]. Es para esta obra que se necesita la formación de los nuevos ciudadanos y la fórmula del bautismo cristiano: "El primero de todos será el servidor de todos" [...]. Cayó la Roma de los papas y se levanta la Roma universal en todo pueblo. Un Dios, una palabra, una humanidad. Cayó el privilegio de la encarnación de la palabra y se levanta la revelación del

[47] *Ibid.*, pp. 39 y 40. Las cursivas en el segundo párrafo citado son mías.

> Omnipotente en todo hombre. "Es la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo" (San Juan).[48]

Así pues, las metáforas de la idolatría se preparan en los textos peruanos y se repiten a lo largo de toda *La América en peligro*. Le regalan a Bilbao un espacio para pensar críticamente el culto al "poder", a la "civilización", al "progreso", todos ellos personajes-concepto de una narrativa filosófica motivada teológicamente; le regalan una tradición desde la cual se puede señalar la teología encubierta de estas narrativas, proceder a una crítica política de la religión que señale su papel 'ideológico' y a una crítica religiosa de la política que señale dogmatismos incómodos, recupere la radicalidad de la posición moral y ponga de manifiesto la inadecuación entre medios y fines.

La fuente de esta metáfora de la idolatría es la tradición iconoclasta, profética, que señala los ídolos del poder y del pueblo, y recuerda el mandato de fidelidad que ambos deben respecto del Dios de la justicia; en la tradición profética, la crítica a la idolatría se entiende a sí misma como un acto de memoria, que actualiza el mandato del "escucha, Israel" en un contexto nuevo.[49] Aquí también, el problema está en la promesa latente en la memoria de la vida de otros: ella vuelve posible elaborar un discurso crítico y esperanzado.

Hemos dicho arriba que en la crítica bilbaína se elabora una especie de contra-teología; aquí es menester explicar en qué sentido esa "teo-logía" *no* es un discurso de "conocimiento sobre" Dios o lo divino. El *logos* de esa teología no remite al conocimiento de Dios, sino al conocimiento sobre la justicia. En el *Tra-*

[48] F. Bilbao, *Boletines del espíritu*..., p. 293. La referencia bibliográfica en paréntesis es de Bilbao, y corresponde a Juan 1, 9 ("Aquel era la luz verdadera, que alumbra á todo hombre que viene á este mundo").

[49] Se trata de la famosa plegaria de Deut 6:4-5, actualizada en Mateo 22:37 y Marcos 12: 29-30 ("Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza"). Ello significa que no hay otro Dios que el Señor y, por tanto, que la adoración a cualquier otra cosa (como el poder, la democracia o el progreso) son formas de idolatría.

tado teológico-político, Baruch Spinoza defendió que la sabiduría divina que enseña la Biblia no es sabiduría respecto de lo que son las cosas, sino simplemente sabiduría respecto de cómo vivir la vida, y que por ello la Biblia no puede ser invocada como autoridad a la hora de disputar cuestiones científicas: "…Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo aparte del conocimiento de la justicia y caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida".[50] Dios no pide que se le conozca, sino que se le obedezca; y esa obediencia no es un seguimiento de preceptos dogmáticos asumidos como verdaderos, sino, sobre todo, una práctica cotidiana de una "justicia y la caridad" cuya medida es Dios.[51] En esta medida, la Biblia entera se vuelve enseñanza de una práctica peculiar del amor:

> …la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias […]. De ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que la obediencia y tan sólo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo (puesto que quien ama al prójimo, s[i][52] lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en Romanos, 13, 8), se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los

[50] Spinoza, *Tratado teológico-político,* ed. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2003, cap. xiii, p. 170 (al citar sigo la paginación de Gebhard, como es costumbre). Los "profetas" son, para Spinoza, todos los hombres inspirados que han participado en la redacción de la Biblia; la "profecía" no es, para el pensador, una revelación de lo que el mundo es, sino un trabajo divino sobre la imaginación; la revelación sería histórica, en el sentido de que haría uso de los prejuicios, símbolos y expectativas de la comunidad donde aparece, y por ello estaría marcada por contradicciones. Este planteamiento ha sido recuperado en el siglo xx por el teólogo de la liberación norteamericano Walter Brueggemann, quien desde Ernst Bloch ha intentado mostrar el carácter utópico de la imaginación profética y su capacidad de abrir el tiempo histórico, de forma que el sujeto pueda imaginar futuros distintos y transforme, así, su realidad.

[51] "Dios es sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida" (*ibid.,* p. 171).

[52] "Sí", en la cita original; corrijo por "si", porque me parece que ése es el sentido.

> hombres para poder obedecer a Dios conforme a este precepto y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer.[53]

Obedecer a Dios es "amar al prójimo", pero este amor queda despojado de voluntarismos y se convierte en exigencia de practicar, de manera cotidiana, "la justicia y la caridad", de manera parecida a lo que había propuesto el autor bíblico de la primera carta de Juan. Con ello, Spinoza no sólo defiende que la libertad de filosofar no ataca el ejercicio de la piedad, sino además construye una peculiar teología del pluralismo religioso, que indica que ahí donde haya caridad y justicia, ahí estará Dios.

"Justicia y caridad" es un binomio que recorre la obra de Spinoza; a partir de ella, el binomio será conocido y apreciado por el pensamiento europeo de los siglos XVII a XVIII;[54] por ello, no sorprende encontrarlo en una serie de pensadores que leen la Biblia y además se asumen herederos de los ideales sociales de la Revolución francesa. Deístas, místicos de la justicia social y críticos de la idolatría de todo tipo compartirán con nuestro filósofo chileno el uso de esta expresión, que es fundamental para comprender su crítica del "pueblo", la "civilización" y la "democracia".

Idolatría a "Francia" y crítica del concepto de "pueblo"

En el capítulo VI, parte primera de *La América en peligro*, Francisco Bilbao quiso señalar dónde se originaban los peligros que comprometen a América y hacen posible la invasión: algunos vienen de Europa, y otros de América. Al trabajar sobre los primeros, Bilbao ganará un espacio para elaborar una crítica de dos conceptos problemáticos en la narrativa filosófica de las invasiones: "pueblo" y "civilización". El primer concepto se trabaja en una sucesión de palabras que contrapone rítmicamente

[53] *Ibid.,* p. 168.
[54] Véase la obra clásica de P. Vernière citada en la bibliografía.

"pueblos" y "gobiernos". Como veremos abajo, en esa crítica de la idolatría del "pueblo" y la "civilización" aparece un eco de los planteamientos de Spinoza y los spinozianos, que entendían a la idolatría como ausencia de "justicia y caridad":

> La parte de la Europa en este peligro que nos amenaza, se refiere a los pueblos y gobiernos.
>
> Los pueblos abdican. Unos mantienen su libertad como Inglaterra, pero abdican la justicia cuando se trata del extraño. Otros abdican su libertad y reniegan la justicia para propios y extraños: es la Francia, es la Rusia, es el Austria, es la Prusia.
>
> Los pueblos abatidos para armarse de justicia, y soberbios para arrebatarla al débil.
>
> Los pueblos, humildes como siervos, y degradados como vencidos, convertidos en instrumentos de las ambiciones de familias ó de castas.
>
> Los pueblos escépticos, carcomidos por el industrialismo, paralíticos por la indiferencia, fatigados por el triunfo del mal, vuelven sus espaldas al ideal, al amor, al deber, al heroismo, á la justicia, para saludar al sol del oro, que parece ser el ídolo de la vieja Europa.
>
> Los gobiernos han saludado á esa divinidad y la presentan a la adoración de sus pueblos.[55]

El texto de Bilbao se mueve, como si fuera un oleaje. Antes de entrar al análisis de sus contenidos, debemos hacer un esfuerzo por sentir su forma. Ella crea un espacio para la reflexión que permite plantear algunos temas con especial profundidad e intensidad. En estos párrafos los paralelismos son fundamentales. Aunque el texto está en prosa, tiene una fuerza poética impresionante derivada del uso de este recurso:

[55] F. Bilbao, *La América en peligro*..., parte I, capítulo VI ("El peligro por parte de Europa"), pp. 16-17. Hay, en la edición de Figueroa, un descuido de transcripción: el activo "*vuelven* sus espaldas" se convierte en un estático "*vueltas* las espaldas". Witker hereda este descuido, y además convierte "sol *del* oro" en "sol *de* oro".

Los pueblos abdican.
  Unos mantienen su libertad…
      pero abdican la justicia…
  Otros abdican su libertad
      y reniegan la justicia…
Los pueblos abatidos…
Los pueblos,
  humildes como siervos,
  y degradados como vencidos…,
Los pueblos escépticos,
  carcomidos…
  paralíticos…
  fatigados…
vuelven sus espaldas al ideal,
  al amor,
  al deber,
  al heroísmo,
  á la justicia…

El texto se mueve, como un oleaje. Participa del deseo de decir una y otra vez la misma cosa por medio de repeticiones de frases y palabras que se acumulan una detrás de la otra: "ideal…, amor…, deber…, heroísmo…, justicia…". Participa también de una retórica del exceso, que no busca la palabra justa ni el uso medido de expresiones y conceptos. Francisco Bilbao no busca hacer un libro perfecto, sino conmover, participando del movimiento adolorido de la historia.

La violencia expresiva de los párrafos citados crea un escenario retórico en donde la crítica de la idolatría, el eco de los spinozianos y la preocupación por la justicia y la caridad llevarán a Bilbao a hacer su primer crítica importante al concepto de "pueblo". Dicha violencia nace, en parte, del uso de contrastes: los "pueblos" al tiempo pueden ser calificados de "abatidos" y "soberbios";[56] al tiempo pueden "armarse" y "arrebatar" (en una especie de progresión de creciente intensidad y dramatismo), y

[56] Ese primer contraste está reforzado por el paralelismo sintáctico de las dos oraciones.

ser, sin embargo, "instrumentos", "humildes" y "degradados"… La cascada de adjetivos del final del párrafo, con su repetición de "al", permite construir un ritmo donde el pensamiento indignado respira mientras va variando su entonación. Uno puede casi sentir cómo en esas acumulaciones puede subir el tono de la voz del texto.

En su exceso, todos estos recursos construyen un tono profético que constantemente lleva al escucha al ámbito de la reflexión moral (justicia, soberbia, debilidad, ambición…). Se trata de una elección estilística que no puede ser casualidad, pues el tema sigue siendo, como en el fragmento anterior, la vanidad y el orgullo de un pueblo que invade a otros pueblos; por eso esta serie violenta de frases remata, una vez más, con la figura de la alegoría (el "sol del oro").[57] Esa vanidad y ese orgullo son el vértice desde el cual Bilbao observa el concepto de "pueblo", y desarticula los elementos que tiene alrededor suyo; por esa vanidad puede explicarse después esa frase desconcertante al inicio del fragmento: "los pueblos abdican".[58]

Y el "sol del oro" recuerda, por su forma, las monedas de oro, que son redondas como el sol, pero también, por el genitivo, al

[57] La alegoría invita a pensar a las naciones como planetas que giran en torno del sol del oro, el sol que es el oro. Agradezco a Silvana Rabinovich por compartir conmigo esta sugerencia.

[58] ¿Abdican de qué?, nos preguntamos a lo largo de todo el texto. Y es que, como nos informa el Diccionario de la Academia, "abdicar" puede ser usado respecto del rey o el príncipe que renuncia a su soberanía, o respecto de cualquier ser que renuncia a "derechos, ventajas, opiniones, etc." (*cf.* DRAE, s.v.); es decir, un sentido que está relacionado con la libertad, y otro con la responsabilidad. Los dos sentidos resuenan en el texto que vamos leyendo: uno piensa en un pueblo que renuncia a ciertos derechos, pero también en un pueblo-rey que renuncia a su soberanía. El uso extraño de esta palabra hunde sus raíces en la crítica de Bilbao a la democracia representativa, que se desarrolla sobre todo en sus textos peruanos. Creo que todavía falta un estudio sistemático sobre este tema tan interesante. Hay anotaciones muy importantes en Jalif, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América. La propuesta de una filosofía americana,* Mendoza, EDIUNC, 2003, pp. 141 y ss. *Cf.* además Varona, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos,* Panoma, Ediciones Excelsior, pp. 208-215.

becerro "de oro" de la narración del Éxodo. En ella también resuena lo redondo de este sol redondo, como lo son las monedas. Aquí hay otro tópico. Hagamos un esfuerzo para recordar lo que, en la *doxa* de aquel tiempo, debía ser inolvidable. Estamos en el desierto, en donde vaga Moisés con su pueblo después de haber salido de la esclavitud; y el más grande de los profetas ha subido al monte, pero su pueblo desespera:

> Mas viendo el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, allegóse entonces á Aarón, y dijéronle: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque á este Moisés, aquel varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido. Y Aarón les dijo: Apartad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, y de vuestros hijos, y de vuestras hijas, y traédmelos. Entonces todo el pueblo apartó los zarcillos de oro que tenían en sus orejas, y trajéronlos á Aarón: El cual los tomó de las manos de ellos, y formólo con buril, é hizo de ello un becerro de fundición. Entonces dijeron: Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto. Y viendo esto Aarón, edificó un altar delante del becerro; y pregonó Aarón, y dijo: Mañana será fiesta á Jehová. Y el día siguiente madrugaron, y ofrecieron holocaustos, y presentaron pacíficos: y sentóse el pueblo á comer y á beber, y levantáronse á regocijarse (Éxodo 32, 1-6).

En el libro del Éxodo, la *dispositio* de este pasaje es importante: la petición del pueblo se vuelve más dramática porque ocurre *después* de la gran teofanía ocurrida en el capítulo 19 del libro. Y a pesar de ello, el pueblo le pide a Aarón "dioses" (en plural) para que "vayan delante" suyo; uno, como lector, recuerda que el pueblo está vagando por el desierto, y comprende que la petición se relaciona con la necesidad de guía.[59] Pero, ¿es que el pueblo "vaga" sin un sentido? Los lectores del Éxodo sabemos que no: que Dios les prometió una patria de justicia (como

[59] R. Alter, *The Five Books of Moses,* Nueva York, Norton, 2004, p. 493. En su comentario, Alter recuerda además que en el texto hebreo la frase es un modismo militar que sugiere la posición de liderazgo en la batalla.

dijera en otro contexto, Henríquez Ureña), y por ello no se puede decir que vayan sin rumbo o que lo hagan sin sentido; aunque vaguen por el desierto, en realidad el rumbo está claro, pues están buscando esa patria. Y sin embargo, el pueblo desespera (como dijera Bilbao, el pueblo es "escéptico", indiferente, se muestra "fatigado" y vuelve sus espaldas al Dios que les prometió justicia). Pide un dios, y el enigmático Aarón responde pidiéndoles "los zarcillos[60] de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, y de vuestros hijos, y de vuestras hijas". El oído es, en la Biblia hebrea, el espacio de la responsabilidad;[61] y Aarón toma los adornos dorados con que su pueblo adorna sus oídos, y con ellos fabrica el "becerro". El calificativo que este pueblo le da al ídolo no puede ser más desconcertante: "Israel, éstos son tus dioses[62] que te sacaron de la tierra de Egipto" ¡Ellos saben que no fue ese becerro, recién creado, el que los sacó de Egipto y los liberó de la esclavitud! Pero el pueblo está desesperado, y prefiere engañarse a sí mismo (¡no sólo a Dios!) con un objeto hecho de sus objetos vanidosos.

El paralelo de esta alegoría con la de Bilbao se hace evidente mientras leemos: "los pueblos abdican"; se fatigan; olvidan la patria de justicia que estaban buscando; se engañan a sí mismos, porque prefieren renunciar a su responsabilidad, y darle a esa imagen de su propia vanidad la responsabilidad de haberlos liberado, aun si recientes sucesos les han recordado la existencia de esa fuerza que promete justicia, frente a la que ellos están comprometidos. Y "los gobiernos", que son, probablemente,

[60] Tanto en hebreo como en latín, el contexto de la palabra indica que se trata de ornamentos para la oreja.

[61] La oración fundamental en el judaísmo comienza, justamente, con la exigencia de escuchar ("escucha Israel", Dt 6, 4), de donde se abre un espacio de responsabilidad, que consiste en cumplir un mandamiento dado por otro ("el Señor es tu Dios, el Señor es uno").

[62] Y sí: aunque se trate de "un" becerro, repetidamente se le alude con el plural "dioses". Esto provocó largas discusiones en los maestros judíos y cristianos, a las que no podemos, aquí, sino aludir.

imagen pervertida de aquel enigmático Aarón, "han saludado a esa divinidad, y la presentan a la adoración de sus pueblos". Inmediatamente Bilbao explica cómo es que los gobiernos presentan al "sol de oro" para ser adorado. Entonces comienza la rítmica contraposición entre "pueblos" y "gobiernos":

> Los gobiernos continúan[63] recorriendo las tres faces[64] de su triángulo infernal: la fuerza bruta, el maquiavelismo, el jesuitismo. La fuerza bruta contra el leon de Hungria, el maquiavelismo contra la mística Polonia, el jesuitismo contra Italia, la fuerza y el maquiavelismo y jesuitismo conjurados con triple sello satánico, contra la Francia republicana, ó mas bien contra la República francesa.
>
> Los pueblos fatigados de esperar y llenos de decepciones, producidas por las utopias de demagogos ó por revelaciones anunciadas de un nuevo dogma ó religión, utopias contradictorias y despóticas, como el furrierismo [*sic*.], San Simonismo, comunismo; —revelaciones imposibles de nuevos dogmas ó de nueva religion, porque no hay dogma nuevo ni nueva religion, sino el dogma eterno de la justicia y la religion de caridad, los pueblos decimos, han caído en el letargo. De aquí ha resultado una alianza tácita entre el tirano que se apoya en la vieja iglesia, y el pueblo que solo pide paz y riqueza, que viene á ser el *panem et circenses* de los pueblos romanos de la decadencia.
>
> Ahora, pueblos decrépitos, odian la República porque la República es esfuerzo y recriminación para traidores; gobiernos tiránicos de pueblos decrépitos, detestan la República, porque su nombre solo es acusación, reprimenda y amenaza.
>
> Y estos gobiernos que siembran bancarrota, necesitan una corriente inagotable de riquezas.
>
> Y esos pueblos que piden *pan y juegos,* necesitan que sus gobiernos mantengan el circo repleto de gladiadores, de fieras y de

[63] En la edición moderna de *La América en peligro* a cargo de Alejandro Witker hay aquí una coma de respiración, incorrecta ortográficamente, pero correcta desde la perspectiva de la oralización. Esta coma es un añadido de Witker: no aparece en las dos ediciones de *La América en peligro* revisadas por Bilbao, ni en las *Obras completas* de Pedro Pablo Figueroa.

[64] Es decir, plural de "faz" (así en las dos ediciones de Bilbao, y en Figueroa). Witker corrige por "fases" (es decir, "etapas").

productos de todos los climas. De aquí la necesidad de expedicionar a Asia, Africa y América.

Si á esto se agrega la circunstancia feliz de ver á nuestra hermana mayor comprometida en una guerra para borrar la esclavatura, entonces el momento ha llegado de plantar la bandera de la Francia en Méjico.[65]

Podemos sentir cómo el texto adquiere velocidad, a costa incluso de sacrificar la correcta puntuación: "el dogma eterno de la justicia y la religion de caridad, los pueblos decimos, han caído en el letargo". Aunque Bilbao habla en general de "los pueblos" y "los gobiernos", vamos entendiendo que no se trata de cualquier gobierno, sino de aquellos que se han sentido con el derecho de invadir a otros: los que atacan al león de Hungría, a Italia, a la "mística"[66] Polonia. Es decir, que concretamente se trata de Austria, que sofocó la rebelión húngara de Lajos Kossuth; de Rusia y Prusia, que junto con Austria se repartieron el territorio de Polonia, y han respondido con un baño de sangre a los sucesivos intentos independentistas; del Vaticano, Francia y los otros países que intervinieron militarmente en la Italia que intentaba unificarse con Mazzini y Garibaldi; finalmente, de Francia que combate contra sí misma en la contrarrevolución liderada por Louis Napoleón el 2 de diciembre.

Y cada uno de los párrafos que siguen inicia en una contraposición rítmica de pueblos y gobiernos, en donde los párrafos van ganando intensidad: "Los gobiernos…", "Los pueblos…", "Ahora, pueblos…", "Y estos gobiernos…", "Y esos pueblos…". Y cada elemento se mueve aún en el campo abierto por la alegoría idolátrica del becerro de oro: pues esos pueblos son

[65] F. Bilbao, *La América en peligro*…, parte I, capítulo VI ("El peligro por parte de Europa"), p. 17.

[66] El contexto de este adjetivo es la importante actuación del filósofo-poeta Adam Mickiewicz y los otros revolucionarios polacos en Francia.

> [...los] fatigados de esperar y llenos de decepciones, producidas por las utopías de demagogos o por revelaciones anunciadas de un nuevo dogma o religión [...], revelaciones imposibles de nuevos dogmas o de nueva religión, porque no hay dogma nuevo ni nueva religión, sino el dogma eterno de la justicia y la religión de caridad.

Así, la "justicia y caridad" de Spinoza y sus herederos revolucionarios sirve para que Bilbao termine de explicar qué es, en terminos concretos, la idolatría, y cuál es el contenido de la peculiar teología política defendida por el filósofo chileno. Ella reconoce el valor teológico de cualquier acción en donde se revele la práctica del amor al prójimo que, despojado de contenidos voluntaristas, puede entenderse como la práctica cotidiana de la justicia. El Dios infinito no está necesariamente en un solo dogma o una sola tradición, sino que se encarna en las prácticas de justicia de cada hobre y cada pueblo, manteniéndose, al mismo tiempo, trascendente respecto de todos ellos. Y es "idolatría" el intento de decir que la utopía de cualquiera de ellos es recipiente *exclusiva* de esa presencia divina.

Hay que poner en ese contexto la crítica bilbaína al "socialismo", que es análoga a la crítica de otras "utopías" en el pensamiento bilbaíno. Bilbao fue un gran lector de esos socialistas que aparecen aludidos despectivamente en esta y otras secciones de *La América en peligro*. Ya vimos un breve texto que atestigua la importancia del momento "socialista" en la crítica del liberalismo emprendida en los textos peruanos. Y en su recuento de la cultura política chilena en la época anterior a la revolución de 1851, Cristián Gazmuri recuerda que Bilbao había traducido a Fourier, y que esas traducciones habrían sido publicadas en 1849 en el diario *El Progreso*.[67] El contexto de la crítica a las

[67] Gazmuri, *El "48" chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999, p. 30. Gazmuri en este punto no es exacto: el texto traducido por Bilbao no es de Fourier, sino de Considerant, y se titula "Exposicion abreviada del sistema falansteriano de Fourier" (probable-

ideologías socialistas en el pasaje citado arriba tiene que ver directamente con las metáforas de la idolatría: estas ideologías son falsas revelaciones en la medida de que pueden presentarse como nuevas religiones que superan a la "justicia" y la "caridad" concretas, como si el sentido de esas prácticas concretas quedara explicado exclusivamente en el marco de la razón histórica que propone el advenimiento necesario del comunismo, la federación de las naciones o cualquiera de las otras utopías que cada escuela socialista propone como el mejor de los mundos posibles. "Justicia" y "caridad" son nombres que desde el judaísmo son utilizados para referir a Dios, y aquí parecen representar un impulso ético fundamental que conforma, para Bilbao, el único dogma y verdadera religión.

Ese impulso, que aparece en todo lugar donde la vida ha sido herida, remite a la posibilidad permanente de revuelta desde cada espacio en que la vida permanece; puede encarnarse en distintas culturas, teorías y modos de concebir la política, pero no se reduce a la cultura en donde se ha encarnado: su aparición señala ecuménicamente hacia la vida, ese más allá trascendente que, con su exigencia de "dignidad", "caridad" y "justicia", pone en movimiento la historia, en cuanto señala que "lo que es" *pudiera* ser de manera distinta. La crítica de los socialismos tiene que ver con la manera en que, en ese momento concreto, éstos se han asumido como "nuevo dogma o religión" que anula todas las demás; también desde esos socialismos pueden construirse narraciones fatalistas, que reducen la historia de la humanidad a la historia de su llegada al socialismo, y con ello cancelan la radical historicidad en que esa búsqueda se hizo (y se hace) posible.[68]

mente traducido a partir de la siguiente edición, que Bilbao pudo conocer en su estancia parisina: Victor Considerant, *Exposition abrégée du sistéme phalanstérien de Fourier*, 3ª ed., París, A la Libraire Sociétaire, 1846).

[68] Hay que recordar que muchos socialistas europeos de la época creían en la reforma "desde arriba", y que esa consideración llevó a pensadores como el fourierista Víctor Considérant a justificar la intervención francesa en territorio

Miremos panorámicamente el movimiento filosófico de nuestras citas. Se ha dicho con orgullo que la bandera de Francia "no retrocederá"; y trabajando metafóricamente sobre el sentido de ese orgullo, Bilbao descubre la adoración idolátrica a la sombra de Napoleón, al propio orgullo nacional, que ha hecho al pueblo francés traicionar los ideales que antes defendía; la mirada del filósofo se afina, y en esa vanidad descubre el "sol de oro" con que los gobiernos despóticos (que son "reflejo de ambiciones de familias o de castas") han seducido a su pueblo: porque, aun si se ha dicho que la soberanía de la nación depende de la del pueblo, es también cierto que "los pueblos abdican", y que estos pueblos orgullosos de sí mismos han olvidado la religión fundamental, la de la "justicia y caridad"; incluso la han olvidado los socialistas aludidos, que han querido convertir su movimiento en un "nuevo dogma" y "una nueva religión", y con ello han construido "utopías contradictorias y despóticas". Los pueblos están fatigados de esperar, y han decidido adorar al sol de oro que los gobiernos les presentan…

Así, en su análisis Bilbao entreteje causas que vienen del análisis político y económico (los gobiernos no son representativos sino del interés de familias o castas), pero también lee esos ámbitos desde un espacio moral:

---

mexicano. La falta de consideración del problema político, así como la creencia en la universalidad de las soluciones encontradas por el pensamiento socialista, condujeron a una justificación del colonialismo, que fue visto en muchos casos como una buena manera de adelantar las soluciones a problemas sociales, aun si ello implicaba atentar contra la soberanía de otros pueblos. No deja de ser paradójico, por otro lado, que Considérant fuera responsable de algunos de los más profundos planteamientos sobre el problema agrario en México. Véase Víctor Considérant, *México. Cuatro cartas al Mariscal Bazaine,* edición, estudio preliminar y notas de Carlos Illades, México, Instituto Mora, 2008; Silvio Zavala, "Victor Considérant ante el problema social de México", en *Historia Mexicana,* vol. VII, núm. 3, 1958, pp. 309-328 y Carlos M. Rama, "El utopismo socialista en América Latina", en *Utopismo socialista,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. lvii.

> De aquí ha resultado una alianza tácita entre el tirano que se apoya en la vieja iglesia, y el pueblo que solo pide paz y riqueza, que viene á ser el *panem et circenses* de los romanos de la decadencia […].
>
> Y esos gobiernos que siembran bancarrota, necesitan una corriente inagotable de riquezas.
>
> Y esos pueblos que piden *pan y juegos,* necesitan que sus gobiernos mantengan el circo repleto de gladiadores, de fieras y de productos de todos los climas. De aquí la necesidad de expedicionar a Asia, África y América.[69]

Los lectores de *La ley de la historia* no podemos sino recordar el planteamiento bilbaíno que proponía preguntar por la teología encubierta detrás de toda narrativa filosófica. Aquí estamos observando una crítica teológica de la filosofía de las invasiones. Bilbao no denunció esa teología encubierta para separar limpiamente a la filosofía de la religión; como hemos visto, muchas veces le ha criticado al pensamiento liberal, justamente, renunciar a esa religión que permitiría inquietar moralmente la búsqueda de verdad. Aquí, la religiosidad da un espacio metafórico para pensar de otra manera el discurso de las invasiones; permite traer a la discusión el problema moral, poner a la ética en relación con la política. Y en ese proceso Bilbao desmonta una serie de categorías fundamentales en la poética filosófica de las invasiones: hemos visto cómo trabaja con la categoría "pueblo", que justificaba el derecho soberano del pueblo francés a "no retroceder" si era ésa su decisión; ello nos ha permitido también acercarnos a la manera en que Bilbao trabaja.

En resumen, un pueblo auténticamente soberano es, para Bilbao, un pueblo santo, en el sentido del Éxodo, que no se conforma con su propia seguridad y su propia riqueza, sino que

[69] F. Bilbao, *La América en peligro…,* parte I, capítulo VI ("El peligro por parte de Europa"), p. 17. Figueroa convierte (¿sin querer?) a "los romanos de la decadencia" en "los *pueblos* romanos de la decadencia", y acerca a los gobiernos de la frase que sigue ("Y *esos* gobiernos" se convierte en "Y *estos* gobiernos"). Witker hereda ambos cambios.

orienta sus esfuerzos para la construcción de un mundo más justo para todos más allá de los límites estrechos de su propio interés. La capacidad de obrar libremente, es decir, de pensar y actuar más allá de los límites impuestos por el propio egoísmo, es también la capacidad de reconocer el llamado de la "justicia y caridad" en contextos distintos al propio, y de elaborar vínculos solidarios con otras colectividades y grupos en donde también puede encarnarse el infinito. Ese es el sentido auténtico de la soberanía, que no existe por sí misma en cada pueblo, sino que supone un esfuerzo continuo de apertura y autoconstitución de la propia capacidad de escuchar, cooperar y actuar. Sin esa capacidad de sentir el llamado de la justicia en otros contextos, y actuar de manera acorde a sus exigencias, la "democracia" se convierte en reivindicación del egoísmo colectivo del pueblo en turno, y es perfectamente posible justificar invasiones, robos e injusticias, sólo porque el pueblo lo ha pedido. Entonces la reivindicación del pueblo se convierte en idolatría, y es posible sacrificar a dicho ídolo la sangre de las generaciones futuras.

De esta manera, el filósofo chileno se desmarca respecto del discurso liberal que ha entronizado la soberanía abstracta del pueblo. En los párrafos siguientes, Bilbao mostrará la manera en que el liberalismo y otras filosofías de cuño progresista han construido la adoración idolátrica de otros conceptos-personajes: "civilización", "Estado", "progreso", "libertad"… También recurrirá a una metáfora médica: hablará de la necesidad de 'curar' el lenguaje desde el cual se piensa críticamente.

Las enfermedades del lenguaje crítico americano y la repetición en América de la violencia colonial

Y es que la "conciencia falseada" de la política moderna, que ha postulado la separación entre medios y fines, y la necesidad de triunfar cueste lo que cueste, ha provocado una especie de enfermedad en el lenguaje, en donde las palabras terminan diciendo lo contrario de lo que querrían decir:

> La experiencia prueba que en el combate legal de los partidos, el partido del poder obtiene siempre la victoria. La experiencia muestra que el partido que se revista de lealtad, va perdido y es burlado. ¿Qué puede resultar de semejante estado?—Que lo justo se olvida, y que el éxito es la justicia.
>
> Triunfar es, pues, el *desideratum* supremo.
>
> Entonces la conciencia falseada, altera hasta la fisonomia de los hombres, y su palabra sirve según la expresión de Taillerand [*sic*], para "*disfrazar su pensamiento*".
>
> Entonces se vé el caos. El diccionario cambia, la lengua es tortuosa como el reptil, el estilo enfático y vacio para llenar la fatuidad triunfante: el lenguaje de la prensa se asemeja á los oropeles que se arrojan para adornar un *festin de gusanos*, y la prostitucion de la palabra corona la evolucion de la mentira.
>
> El conservador se llama progresista.
>
> El liberal hace protestas de católico.
>
> El católico jura por la libertad.
>
> El demócrata invoca la dictadura, como los rebeldes de Estados-Unidos, y defiende la esclavatura.
>
> El retrógrado demuestra que quiere la reforma.
>
> El ilustrado populariza la doctrina que todo "*es bueno en el mejor de los mundos posibles*".
>
> El *civilizado* pide la exterminación de los indios o de los gauchos.
>
> El *principista*, que los principios callan ante el principio de la salud pública. Se proclama no la soberanía de la justicia, presidiendo á la soberanía del pueblo, sino la soberanía del fin, que legitima todo medio.
>
> El absolutista, que es el salvador de la sociedad.
>
> Y si se gobierna con golpes de Estado, facultades de sitio, con dictaduras permanentes ó transitorias, con las garantias escomatadas [*sic.*], burladas ó suprimidas, la palabra del partido en el poder os dirá: la civilizacion ha triunfado de la barbarie, la autoridad de la anarquía, la virtud del crímen, la verdad de la mentira.[70]

La invasión a México parece difícil de criticar justamente porque el lenguaje del pensamiento crítico americano ha sido vacia-

[70] *Ibid.,* parte II, capítulo XXVII, pp. 70 y 71.

do de contenido, al tiempo que sus usuarios han cedido a la tentación de hacerse con el poder cueste lo que cueste, regalando en el camino el sentido de palabras como "ilustración", "civilización" y "democracia", que se vuelven figuras de la voluntad de dominio sobre los grupos marginados del continente que, desde esa lógica, serán descritos como bárbaros, autoritarios e incultos. Así puede ocurrir, como pasó con Sarmiento, que "el *civilizado* pid[a] el exterminio de los indios o de los gauchos", y que el uso permanente del estado de sitio pueda ser descrito como triunfo de las fuerzas de la civilización sobre las de la barbarie.

En esa aguda observación sobre ciertos problemas en la retórica de las élites gobernantes en América Latina, Bilbao pone sobre la mesa la cuestión de la 'barbarie interior', a la que ya aludimos arriba cuando hablábamos del lenguaje enfermo del pensamiento americano y su incapacidad para pensar la violencia colonial sobre su propia población. En una sección fundamental de *La América en peligro,* Bilbao explica que, entre los peligros que vienen de América, ocupa un lugar destacado el de la actitud de gran parte de la élite gobernante americana, que constantemente ha *pedido* intervenciones extranjeras que les ayuden a ganar guerras civiles libradas contra otros enemigos (esa petición, advierte Bilbao, ha ido de la mano, muchas veces, de la tentación de, habiendo ganado la guerra, instaurar monarquías a la europea).[71]

Así, lejos de demonizar al invasor, la crítica de la intervención francesa abre la puerta a una reflexión sobre la dimensión colonial de las categorías que han organizado la vida republicana de América Latina. La Intervención francesa no es sino la culminación de una larga serie… Y, aun si estos intentos de intervención han sido detenidos por la participación de otros pueblos de América, unidos unos y otros en "un pacto de solidaridad sagrada" desde las guerras de Independencia, la mera petición ha sido muy aprovechada por las grandes potencias en los mo-

[71] *Ibid.,* parte I, capítulo VII. Da los ejemplos de Flores en Colombia, Santa Cruz en el Perú y Santa Anna en México, entre muchos otros.

mentos en que ellas mismas han decidido intervenir en defensa de sus propios intereses.

Pareciera casi que Bilbao está acusando a estas élites de idolatría para con los valores de la "civilización"; pues son ellas las que han pedido la llegada de civilizadores que instauren regímenes políticos más legítimos, y barran con sus enemigos de partido; ellas, con sus peticiones, han permitido que los gobiernos de estas grandes potencias digan que no vienen por ambición, sino porque están cumpliendo con su tarea histórica:

> Y últimamente, traidores mejicanos de la escuela de las Tullerías, han estado preparando la invasion de su patria y cebando los oidos del perjuro, con la idea de la monarquía para civilizar a Méjico.
>
> He ahí los hechos exteriores, ostensibles que no olvidan las córtes [*sic.*] europeas y que saben invocar á su tiempo. —"Nos llaman", dicen.
>
> Los americanos no saben, no pueden gobernarse. Esterilizan las riquezas de su suelo. La anarquía y el despotismo los sumergen cada dia mas en la barbarie. Desiertos, valles, producciones de todos los climas, riquezas de todo metal, puertos y costas y ríos navegables que bañan todas las bellezas de un continente y que pueden conducir a nuestras cañoneras hasta el corazón de América: territorios para todo imperio, para toda monarquía, para todo príncipe, lacayo ó pretendiente; —inviernos sin frio, extension para repartir feudos á los ejércitos de los nuevos franco-godos; —desahogo de nuestras poblaciones repletas, ocupacion a nuestros ejércitos; —distraccion a nuestros pueblos compensándolos de nuestro despotismo con las Repúblicas distribuidas en nuevas encomiendas ;[72] indemnización de nuestros gastos, y sobre todo, satisfaccion al inmenso fuego de nuestra caridad cristiana, con la civilizacion de estos bárbaros: á América! el atentado va encubierto con el jesuítismo [*sic.*] de la libertad; pues vamos a hacer que esos pueblos *elijan* libremente su forma de Gobierno. ¡Los vamos á *libertar* de su independencia y de su soberanía, para que sean

[72] Mantengo, aquí y en citas subsiguientes, la errata de la edición original, que dicta un espacio adicional antes del signo de puntuación. Esto es común en impresos de la época.

independientes y soberanos! —Y si no se nos cree, si ya no podemos engañar, somos la fuerza y á nadie tenemos que dar cuenta de nuestra *misión civilizadora*: á América.[73]

Leamos con cuidado. El ansia de este discurso justificatorio queda retratada en esa enorme enumeración de los bienes que se pueden encontrar en América; una enumeración que inicia en "desiertos, valles…" y de repente se sale de cauce y comienza a decir cosas que no debiera; se alarga desmedidamente (en hipérbole); produce una impresión de frenesí gracias al uso del asíndeton.[74] En esa enumeración enloquecida y grotesca, paródica, se mezclan los planos de la argumentación: se muestran, en su oculta conexión, la necesidad de recursos naturales; la teología del colonialismo ("el inmenso fuego de nuestra caridad cristiana"); el colonialismo del relato civilizatorio ("la civilización de estos bárbaros"); y, en todos lados, la corrupción moral…

Los planos de la argumentación se mezclan: por ejemplo, la incapacidad de aprovechar los recursos naturales, se relaciona con un modelo civilizatorio que postula una relación de explotación del hombre para con la naturaleza: "bárbaro" es también aquel que, por las razones que sea, no toma de los recursos naturales todo lo que es posible tomar para ser empleado como materia prima. Maliciosamente, Bilbao pasa de la antífrasis a la denuncia directa al mostrar que, entonces, se trata también de apropiarse de estos recursos naturales y de disfrazar la rapiña en nombre de la civilización: y es que civilización y colonialismo no son dos momentos separados, sino dos caras del mismo proceso.

[73] *Ibid.,* parte I, capítulo VII ("El peligro por parte de América"), pp. 19 y 20. El párrafo original carece de punto final.

[74] *Asíndeton* es una figura retórica que se usa en las enumeraciones: se trata, básicamente, de quitar los nexos: en lugar de decir "manzanas, peras y ciruelas" se dice "manzanas, peras, ciruelas". Da una sensación de rapidez, de que la enumeración nunca termina, de apasionamiento. La figura opuesta es el *polisíndeton*, en donde se dan más nexos de los que se debería, creando con ello la impresión de que la enumeración está siempre a punto de terminar; entonces el texto se alenta y se vuelve más enfático: "manzanas y peras y ciruelas".

Pero no es sólo una crítica negativa: su momento de positividad está en el señalamiento de lo propio que se niega al calificarse de 'barbárico': ese proyecto que, a despecho de la búsqueda de riqueza, se empeña en la "justicia".[75]

Escribe Bilbao, en su discurso *A los argentinos*:

> La Independencia y la República peligran. Esto es, nuestro honor, nuestra gloria, nuestro derecho, nuestra felicidad sobre la tierra. Una fuerza pasiva y colosal de doscientos millones de europeos puesta al servicio de los déspotas, pretende avasallar y repartirse el mundo americano (...) ¿¡Qué nombre mereceríamos, si nuestros hijos un día, en vez de los colores nacionales divisaren la insignia del coloniaje enseñoreándose sobre nuestras ciudades?! (...) Y lo que es peor, ciudadanos, ¿podríamos permanecer indiferentes al grado de corrupción moral y de mentira a que llegan en Europa, cuando nos dicen que todo eso es orden, es libertad bien entendida y es civilización?[76]

Y sí. Lo que no puede dejar indiferente es "el grado de corrupción moral y de mentira", y por ello, como vimos arriba, la retórica que critica esa corrupción es una retórica profética, una retórica de la indignación; es necesario apelar, no sólo a la racionalidad que nos dice si el planteamiento de Bilbao es válido, sino también a la sensibilidad moral, que nos puede decir si un planteamiento válido nos puede mover a la acción. Y "el grado de corrupción moral" se observa cuando desde allá "nos dicen" que esta invasión, que pretende repartirse el mundo americano y apagar la luz de sus repúblicas, no es sino "orden", "libertad bien entendida" y "civilización".

[75] Esto "propio" tiene un valor proyectual: no es sólo lo propio que se 'descubre', sino también lo propio que se 'propone' y que, al ser propuesto, 'convoca'.

[76] F. Bilbao, "A los argentinos", en R. López Muñoz, *op. cit.,* pp. 78 y 79.

La crítica al concepto de "civilización", y la relación entre civilización y colonialidad

Éste es el contexto retórico para criticar la forma en que la oposición entre "civilización" y "barbarie" ha funcionado en beneficio de intereses políticos. Más adelante, en el mismo discurso, Bilbao comienza a trabajar sobre estos conceptos, de manera parecida a como lo hará en *La América en peligro.*

Para leer el siguiente fragmento es importante recordar que, para justificar la posterior llegada de Maximiliano, el general Forey publicó una proclama el 11 de junio de 1862, al día siguiente de la toma de la capital mexicana: ahí "aconsejaba a los mexicanos la fraternidad, la concordia, el verdadero patriotismo; que dejaran de ser liberales y reaccionarios, que fueran únicamente mexicanos".[77] Ese mismo día expidió un decreto para la formación de la Junta Superior de Gobierno, "compuesta por treinta y cinco personas, que nombraría tres ciudadanos para que ejercieran el poder ejecutivo, y dos suplentes, y eligiera a doscientos quince individuos que en unión de la Junta formaran la Asamblea de Notables".[78]

Y Bilbao comenta, enfurecido:

> Y esos representantes, esos 225 traidores instituido[s] por Forey, y que son la nación, según ese soldado, son los que después de dos años de guerra, sobre las ruinas de la heroica Puebla, y al frente de Juárez, el gobierno legítimo que combate y protesta, declara el protectorado de la Francia, el imperio, el restablecimiento del retroceso teocrático, la libertad de prensa como en Francia, el orden como en Francia, *la civilización de las minas de oro* [todas las cursivas en esta cita son mías –R.M.], el dominio de la justicia como en Francia, el imperio de la verdad, de la fe en el juramento, del respeto a los tratados como en Francia. El robo, el secuestro; la confiscación de los bienes de los hombres que combaten por su patria, es el respe-

[77] L. Díaz, "El liberalismo militante", en VV.AA., *Historia general de México...,* p. 614.
[78] *Loc. cit.*

> to a la propiedad que se proclama. *La traición, el bombardeo, la matanza, levantan el edificio de la conquista a nombre de la civilización francesa* (...) *Han pretendido presentar a la adoración del género humano, el becerro de oro y confundir en ese culto todos los principios y llamar civilización a la riqueza*. Y como los americanos, antes que la riqueza buscamos la justicia, la armonía de los derechos, la satisfacción de las necesidades morales, *hemos sido lógicamente, según ellos, clasificados de bárbaros*. (...) Y esos aliados, esos franco-americanos que osan invocar los nombres sagrados de patria e independencia en los momentos mismos que conquistan y proclaman el imperio, ya no pueden concebir lo que es el derecho y la dignidad del hombre y de los pueblos.[79]

Ante estas palabras resuena, repentinamente, el "sol del oro" de nuestro otro fragmento: aquí se ha convertido, con terrible claridad, en "el becerro de oro" y en "la civilización *de las minas de oro*": es decir, no en cualquier civilización, sino en una muy especial que es la que se define (como civilización) porque tiene minas de oro; que adora ese oro, y se muestra orgullosa de él al declararse, vanidosamente, como "la" civilización: ello son los que "han pretendido [...] llamar civilización a la riqueza".

De esta manera —podríamos decir, siguiendo a Walter Mignolo e Immanuel Wallerstein—, Bilbao analiza el nacimiento de un imaginario geo-cultural de base colonial e imperial, en donde la "civilización" es definida a partir de la acumulación de riqueza material, la expansión imperial es dibujada en términos de "misión civilizatoria", y los territorios invadidos son, al mismo tiempo, *inventados* en cuanto "bárbaros", y con ello —como ya había señalado Zea—, son vaciados de legitimidad en el doble orden del poder y el saber.[80]

[79] "Carta a los argentinos", pp. 79 y 80. El "225" es probablemente errata por los "215" de la Asamblea de Notables.

[80] Véase Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte cultural de la Modernidad", en Edgardo Lander [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, 2000. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.

En efecto, Francia y otros pueblos europeos han afirmado su voluntad de dominio por medio de la invención de una noción de civilización que tiene como contrapartida la invención de tradiciones presuntamente bárbaras. La postulación de la oposición "civilización-barbarie" en términos abstractos oscurece lo que, para Mignolo, podría ser definido como el sustrato colonial de dicha concepción. Inventada en un contexto concreto, en el marco de las necesidades de ciertos Estados europeos que se embarcaban en un proceso de acumulación por medio de la invasión y el despojo, la dupla "civilización-barbarie" ha sido heredada por el pensamiento crítico americano, cuya "conciencia falseada" ha permitido la adopción de una serie de categorías que tienen sustrato colonial, pero eran útiles para justificar a los distintas elites americanas enfrentadas en la lucha por el poder. Así, los americanos han repetido sobre su propia población el gesto "barbarizador" desde el cual los imperios europeos habían barbarizado a América. Incapaces de pensar críticamente la violencia colonial hacia su propia población, también han sido incapaces de pensar la violencia colonial de la Intervención francesa.

En el fragmento que acabamos de citar, Bilbao nos da a entender que esa civilización, que es la francesa, es la que se presenta a sí misma como modelo para juzgar lo civilizado de las demás: imponer su dominio político es "civilizar": por ello la invasión declara que todo se volverá francés. En el párrafo hay un uso constante del humor negro, que llega a su momento más crítico en esta gigantesca antífrasis:

> …la libertad de prensa *como en Francia*, el orden *como en Francia*, la civilización *de las minas de oro*, el dominio de la justicia *como en Francia*, el imperio de la verdad, de la fe en el juramento, del respeto a los tratados *como en Francia*.

---

ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf. En este artículo, Mignolo sigue de cerca las tesis de Wallerstein expuestas en su libro *Geopolitics and Geoculture,* así como las de Edmundo O'Gorman en su clásico *La invención de América*.

Antífrasis es una figura retórica que opera al nivel de la *sententia* (discurso), y no al de la mera palabra: su objeto es dar a entender que todo lo que en cierto momento se dice debe ser entendido justo de la manera contraria.[81] Por ello, es importante para lograr un tono irónico. Aquí, la antífrasis se logra con la constante, excesiva referencia a que lo que se dice pasa "como en Francia", en donde ninguna de esas cosas pasa realmente (pero eso sólo lo saben los lectores informados de la historia reciente). Por ejemplo, las civilizaciones tienen entre sus valores importantes la "libertad de prensa"; Francia dice tenerla, pero en la Francia de Luis Napoleón se persigue a los que piensan diferente. Todo el párrafo es una gigantesca denuncia del lenguaje enfermo y eufemístico de esta "civilización", en donde cada palabra ya no dice lo que debería, pues libertad de prensa significa persecución, orden significa represión, civilización es la de las minas de oro, etcétera: con la repetición constante del procedimiento retórico, el fragmento incita a la risa que desenmascara esos eufemismos, y nos invita a leer lo que *realmente* dicen: que invita a despertar de las seducciones de ese falso discurso, que ha pretendido "confundir [...] todos los principios".

Para finalizar esta sección, detengámonos un momento en un fragmento de la cita anterior:

> Y como los americanos, antes que la riqueza buscamos la justicia, la armonía de los derechos, la satisfacción de las necesidades morales, hemos sido lógicamente, según ellos, clasificados de bárbaros.

Como ya sabemos, "civilización" y "barbarie" es una dupla que adquirió fama continental en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. Sin embargo, las oposiciones elaboradas por el pensador argentino entre progreso y retroceso, campo y ciudad, barbarie y civilización no son obra de Sarmiento; aunque se hicieron famosas en el *Facundo,* reflejan la ideología de

[81] Sobre las relaciones sobre *sententia* y palabra, remito a la discusión sobre la alegoría en la nota 28 del capítulo II.

todo un grupo social americano, que se asume como la vanguardia civilizada del continente, destinada a gobernar a una masa popular irracional y violenta y concibe este esfuerzo como un proyecto civilizatorio. Son oposiciones que reflejan a un grupo social, pero no a todos: fueron criticadas tempranamente por una tradición de pensadores entre los que descuellan Simón Rodríguez y, después, José Martí.[82] Creo que ésa es, también, la tradición de Francisco Bilbao.

De párrafos como el de arriba, Clara Jalif ha deducido que también Bilbao se mueve en esa matriz del pensamiento liberal, tan bien ilustrada en los textos de Sarmiento; que la oposición entre barbarie y civilización se muestra, en Bilbao, como una apología del progreso contra la tradición, del futuro contra el pasado, del racionalismo contra el catolicismo.[83] Yo creo que en el párrafo de arriba Bilbao está mostrando que el concepto de "bárbaro" opera al mismo tiempo en el relato civilizatorio de la filosofía de la historia, y en el político de la acción colonizadora, pero que de ello no se deduce necesariamente que Bilbao sea un apólogo de la civilización. Me parece que la crítica del pensador más bien acentúa la relación oculta entre civilización y colonialidad. Como dirá Bilbao en *La América en peligro,* es

[82] Critica Martí a los gobernantes 'civilizadores': "Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales de composición singular y violenta. con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia [...]. Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino ente la falsa erudición y la naturaleza" (J. Martí, "Nuestra América" [1899], en *Obras completas*, t. VI, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 16 y 17). Véase Rojas Mix, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

[83] Véase Jalif, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria...,* pp. 14-27 y *passim.*

necesario desenmascarar que "para civilizar es necesario colonizar", y así leer críticamente el discurso de la civilización desde la perspectiva de los colonizados.

> …los tiranos del Viejo-Mundo no pueden aumentar sus fronteras; por lo cual es necesario *civilizar* al otro lado del océano.
>
> ¡*Civilizar* el Nuevo-Mundo! —magnífica empresa, mision cristiana, caridad imperial.
>
> Para *civilizar* es necesario colonizar, y para colonizar, conquistar. La presa es grande. Dividamos la herencia. Hay para España las Antillas; para Inglaterra la zona del Amazonas, el Perú, donde haya bastante algodón y alcool [*sic*.], y Buenos-Aires por sus lanas y cueros: para el Austria que agoniza, una promesa; para la Francia, Méjico y el Uruguay […] Magnífico banquete de la Santa-Alianza![84]

Si la narrativa filosófica de las invasiones propone una especie de teatro en donde la historia humana es vista como el campo de despliegue de personajes-concepto como la civilización en lucha contra la barbarie, el lugar de los colonizados permite desenmascarar el carácter pretendidamente abstracto de dicha narración y mostrar sus consecuencias.

La crítica del concepto de "libertad" (y algunos ecos actuales)

Regresemos a *La América en peligro*. Bilbao no tiene que forzar las paradojas, porque éstas son de suyo evidentes:

> ...el atentado va encubierto con el jesuítismo [*sic*.] de la libertad; pues vamos a hacer que esos pueblos *elijan* libremente su forma de Gobierno. ¡Los vamos á *libertar* de su independencia y de su soberanía, para que sean independientes y soberanos!

[84] Bilbao, *La América en peligro…,* parte I, capítulo VI ("El peligro por parte de Europa"), pp. 17 y 18. Más adelante tendremos ocasión de comentar el juego entre "Viejo Mundo" y "Nuevo Mundo" en *El evangelio americano.*

Es una lástima no tener tiempo para observar cómo Bilbao va construyendo en sus textos el concepto de "jesuitismo". Baste decir aquí que, para Bilbao, al igual que el "maquiavelismo", el "jesuitismo" es una práctica que proviene de la separación de la ética y la política, que —como señalamos arriba— ha producido una "conciencia falseada" cuyo lenguaje crítico es incapaz de diagnosticar la violencia colonial del presente.

Según Bilbao, el jesuitismo postula que "todo medio es bueno para conseguir un fin".[85] Así, para lograr el fin de que los pueblos tengan libertad, es lícito el medio de arrebatarles la libertad; para lograr el fin de que esos pueblos se vuelvan soberanos, es lícito el medio de quitarles la soberanía. De esta manera, el ídolo de la libertad, considerado abstractamente y a la manera "jesuítica", sirve para justificar la violencia colonial.

Sorprende la cantidad de tópicos que Bilbao observa en el discurso de los imperialismos decimonónicos y que todavía hoy vemos en la actuación de algunas grandes potencias. La invasión norteamericana a Irak y Afganistán se disfrazó como guerra que deseaba darle a los pueblos invadidos la libertad que no tenían; también hay una lógica similar en las intervenciones militares en Bolivia y Venezuela, que se han justificado por la imposibilidad de estos países 'bárbaros' para hacer uso de sus recursos naturales. ¿Cómo no recordar, por ejemplo, los muchos discursos de George W. Bush acerca del valor de la libertad en el contexto de las invasiones a Irak?

[85] *Ibid.*, parte II, capítulo XXVI. Todo este capítulo está dedicado a exponer, en parte, la lógica política del jesuitismo. Bilbao le llama jesuitismo, porque ve la culminación de esta práctica en la actuación de la orden jesuita desde la época en que ésta se pone al servicio de los restauradores del Antiguo Régimen: han podido intrigar, mentir, engañar, violar el secreto de confesión justamente gracias a que sus fines son loables, pero se discuten en otro lado. Por eso Bilbao dice, al principio del libro, que la separación de religión y política ha sido perniciosa, pues "duplica, divide la personalidad e introduce la doblez" (*La América en peligro,* prólogo, p. 7). Aunque el sustrato de esta discusión viene de Quinet y Michelet, Bilbao y sus contemporáneos argumentan desde la especificidad histórica latinoamericana. El tema se vuelve central desde el exilio peruano de Bilbao. *Cf.* A. Varona, *op. cit.,* pp. 150-152 y 200-203.

> In Iraq, a *dictator* is building and hiding weapons that could enable him to dominate the Middle East and intimidate the *civilized* world -- and we will not allow it [...]. The first to benefit from a *free Iraq* would be the Iraqi people, themselves. Today they live in scarcity and fear, under a dictator who has brought them nothing but war, and misery, and torture. *Their lives and their freedom* matter little to Saddam Hussein -- but Iraqi lives and freedom matter greatly to us.

E, inmediatamente, la amenaza:

> *The United States has no intention of determining the precise form of Iraq's new government. That choice belongs to the Iraqi people. Yet, we will ensure that one brutal dictator is not replaced by another.* [86]

Les quitamos la libertad para darles libertad; y les quitaremos la libertad cuantas veces sea necesario para que sigan teniendo libertad. ¿Cómo no recordar la crítica bilbaína a la doble moral, ese jesuitismo de la libertad que ha pervertido el lenguaje de la ética al permitir la separación de medios y fines?

La crítica al concepto de "progreso". Niveles en esta crítica

Con lo dicho anteriormente estamos en posibilidades de hablar de la crítica de Francisco Bilbao al concepto-personaje de progreso que, en *La América en peligro,* se da en dos niveles. El primero tiene que ver con el progreso en su dimensión tecnocientífica; el segundo, con la idea filosófica de progreso. Ambos están relacionados: frente a la creencia liberal que postula que el avance tecnológico traerá necesariamente un mejoramiento en las condiciones de vida, Bilbao recuerda que "todos los pro-

[86] George W. Bush, discurso del 26 de febrero de 2003. En http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030226-11.html (fecha de consulta: 24 de abril, 2008) cursivas mías.

gresos materiales son armas de dos filos" y que "los cañones rayados sirven del mismo modo á la libertad o á la opresion".[87]

Una vez más, de lo que se trata es de criticar ciertos ídolos del discurso político, y con ello restaurar la responsabilidad de los sujetos concretos de esa práctica y ese discurso: "ciencia, arte, industria, comercio, riqueza son elementos que pueden producir el bien y el mal, —y son elementos de la barbarie científica de la mentira, si la idea del derecho no se levanta como centro centripeto de todas las irradiaciones de la fuerza".[88] Como recuerda Rojas Mix, al comentar pasajes similares, "la ciencia es barbarie cuando sirve para producir la guerra. Más o menos los mismos argumentos van a desarrollar más tarde, en los preámbulos de la Primera Guerra Mundial, los anarquistas y los impugnadores del progreso. Y, sobre todo, el gran pensador americano del siglo XX que es Mariátegui".[89]

Este primer nivel de la crítica del progreso relaciona estrechamente a esta noción con el concepto colonial de "civilización" que quiere imponerse por medio de las invasiones. En efecto, la civilización se caracteriza a sí misma por su alto grado de ilustración, su modo confortable de vida y la estética de sus realizaciones; todos estos atributos son posibles por su grado de progreso tecnocientífico, que presuntamente llevaría a un mejoramiento automático de las condiciones de vida de sus pueblos. Como dice Bilbao, por ello los "ilustrados" han terminado por defender que dicha civilización ofrece "el mejor de los mundos posibles", el único que vale la pena en el presente, y por lo tanto, un mundo que es legítimo imponer por la fuerza.

Así, este primer nivel de la crítica del progreso está relacionado con el colonialismo de la civilización del que ya hablamos arriba: "Qué progreso, el comunicar una infamia, un atentado,

[87] F. Bilbao, *El evangelio americano*..., parte III, capítulo XIX ("Peligro de la revolución-La civilización-La civilización Europea"), p. 145.

[88] *Ibid.,* p. 146.

[89] Rojas Mix, *op. cit.*, p. 39.

una órden de ametrallar á un pueblo por medio del telégrafo eléctrico!”

> ...si por civilizacion se entiende, la causa de lo útil, de la riqueza ó de lo bello mal entendido, y no se toma en cuenta, la idea de lo justo, tal civilizacion la rechazamos;-y es esa la civilizacion que la vieja Europa representa.
>
> Qué bella civilizacion aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la verguenza!-Qué progreso, el comunicar una infamia, un atentado, una órden de ametrallar á un pueblo por medio del telégrafo eléctrico!-Qué *confort!* Alojar á multitudes de imbéciles ó de rebaños humanos, en palacios fabricados por el trabajo del pobre, pero en honor del déspota!-Qué ilustración! tener escuelas, colegios, liceos, universidades, en donde se aprende el servilismo religioso y político, con todas las flores de la retórica de griegos y romanos!-Qué magnificencia!-esos teatros sumptuosos, escuelas de prostitucion!-Qué amor al arte! esos palacios, esos templos, esas bastillas, esas fortificaciones para engañar ó aterrar á los hombres!-Qué adelanto! esos caminos, esos puentes, esos acueductos, esos campos labrados, esos pantanos disecados, esos bosques alineados y peinados, esas magníficas praderas bien regadas, para que pastoree la multitud envilecida del pueblo soberano, convertido en canalla humana, para aplaudir en el circo, para sufragar por el crímen, para servir en los ejércitos, para esclavizar á sus hermanos, para contribuir á la *gloria* y prosperidad, y civilizacion de los imperios![90]

El segundo nivel de la crítica del “progreso” está relacionado con el primero. Tiene que ver con una manera de narrar el sentido de la historia de la humanidad. Hemos hablado en los primeros capítulos de este libro de cómo en *La ley de la historia* se dibuja una concepción en que tiempo y memoria no son lineales, y de cómo esa crítica a la linealidad de ambas va de la mano con la asunción de una responsabilidad política: frente a la ordenación convencional de pasado, presente y futuro, cuya

[90] F. Bilbao, *El evangelio americano...*, pp. 143 y 144.

narrativa postula que cada cosa ocurrida "tenía" que pasar, Francisco Bilbao rescata una experiencia del tiempo plural y heterogénea, que es, a su vez, fundamento de una práctica de la historia y la filosofía en donde ambas se entienden como memoria de los futuros posibles y los pasados olvidados; es decir, de todos los tiempos que no caben en esa ordenación lineal y progresiva que va del pasado al futuro.

Se trata de una práctica ética y política de la historia y la filosofía, pues la exigencia de memoria que Bilbao rescata como constitutiva de ambas disciplinas no tiene por objeto formar una imagen más completa y objetiva de "lo que realmente pasó", sino, sobre todo, convertir a ambas en un espacio de una peculiar justicia: pues esa ordenación del tiempo que Bilbao critica, y cuya manifestación más clara está en el modelo narrativo del "progreso", no es sino expresión de una teología política puesta al servicio de ciertos intereses (como mostramos al inicio de este libro, en Sarmiento, de manera clara, estos intereses son los del Estado nacional, auténtico sujeto de la historia que se narra).

Como hemos dicho arriba, para Bilbao, también la filosofía se mueve en la dialéctica entre razón y memoria, narración y doctrina. También ella está comprometida en el regreso de lo desaparecido y la transmisión de experiencias vitales. También ella es responsable, pues se elabora desde un cierto lugar, a partir de ciertos ideales regulativos. La filosofía que Bilbao imagina es una práctica ética y política que se sitúa de manera crítica frente a las políticas del olvido gestadas en las grandes narraciones de los grupos de poder y el Estado: se trata de guardar la memoria de las vidas inocentes sacrificadas en el altar de los ídolos que justifican la acción del poder, y de buscar que esa memoria se proyecte hacia las imágenes de futuros distintos: guardar, por ejemplo, la memoria de los sacrificados en el altar de la "civilización", la "libertad" o el "progreso", y resistirse a la narración lineal que nos dice que esos muertos "tuvieron" que morir para que en el presente tuviéramos la democracia que tenemos: mostrar que esa "democracia" no es sino un ídolo fabricado para encubrir la

vanidad y la soberbia de aquellos que, en el presente, se asumen como sus únicos herederos e intérpretes.

El ejemplo que doy arriba resuena poderosamente en el México de hoy, en donde tanto derramamiento de sangre ha sido justificado en nombre de los ídolos de la democracia; pero es, en realidad, un ejemplo del propio Bilbao, y puede servirnos para indicar en qué sentido su crítica al modelo narrativo del "progreso" está motivada políticamente; es por esa motivación que aquella crítica adquiere mayor fuerza en *La América en peligro*. Dice nuestro filósofo casi al inicio de este libro:

> A primera vista, y contemplando tan solo la verdad y grandeza de nuestra causa, una seguridad se desprende que puede tranquilizar á los espíritus. Pero no somos fatalistas del progreso; no creemos que la verdad por sí sola hace su camino; sino por el contrario, creemos que toda verdad y que la gloria del humano progreso depende del esfuerzo, y que sin esfuerzo, la verdad, la justicia y el honor pueden desaparecer ante la conjuración de los malvados.
>
> Tal es la noble misión del hombre. Si así no fuese, bastaría tan solo, proclamar ó demostrar una verdad para hacerla triunfar; y bien sabemos que esto no basta, que es necesario armar la justicia, trabajar sin descanso con el pensamiento, la palabra y la voluntad, para guardar y ensanchar las fronteras de esa patria que buscamos, para ese perpetuo peregrino de felicidad y de justicia que se llama el género humano.[91]

La crítica al progreso está motivada políticamente pues tiene que ver con sus efectos éticos y políticos: por ello se califica a sus defensores de "fatalistas", haciendo propia una palabra de larga data en las controversias religiosas judías y cristianas, que justamente se mostraron preocupadas de mostrar al ser humano como absolutamente responsable frente al mundo, en oposición a las doctrinas paganas (que, en estas controversias, eran vistas como fatalistas, en cuanto que postulaban la existencia

[91] F. Bilbao, *La América en peligro...,* parte I, capítulo V ("Necesidad del esfuerzo"), pp. 15 y 16.

de un destino más allá de las acciones del hombre).[92] El efecto ético y político de la narrativa del progreso es, justamente, rebajar la absoluta responsabilidad del ser humano para con el mundo: "la verdad no hace sola su camino", sino que depende del "esfuerzo"; los seres humanos tienen una "noble misión": son responsables de mantener, con su esfuerzo, la promesa de "la verdad, la justicia y el honor", siempre en peligro de desaparición ante "la conjuración de los malvados". En términos actuales, diríamos, una vez más, que se trata de elaborar la posición de sujeto que pueblos y personas deberían tener ante su propia historia, y de mostrar la capacidad y responsabilidad que ellos tienen para con la preservación de sí mismos.

En ese momento, la crítica de Bilbao se eleva de la mera denuncia contra los males morales que ocurren en las invasiones, y avanza hacia una problematización de las formas éticas que operan en el propio discurso de los defensores: ni siquiera la conciencia de estar defendiendo una "noble causa" debe tranquilizarlos. Ello no sólo quiere decir que la militancia en una causa justa no es, de ninguna manera, garantía de que esta causa obtenga, al final, la victoria, sino también que la militancia en una causa justa de ninguna manera nos permite llamarnos, a nosotros mismos, justos, y con ello tranquilizar nuestra conciencia: Bilbao pareciera decirnos que la causa justa no nos libera de nuestra responsabilidad, pues la exigencia de justicia no opera aquí con

[92] Respecto de la Biblia nos previene Brueggemann: "*Providencia* no es un término bíblico y no resulta fácil señalar un campo semántico que exprese esta convicción respecto a Yahvé [...]. En realidad, puede ser significativo el hecho de que seamos incapaces de identificar [en la Biblia] verbos típicos de esta afirmación, porque la acción de lo que se denomina providencia está demasiado oculta y es inescrutable incluso para admitir una articulación verbal directa" (*Teología del Antiguo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 2007, p. 378). Un resumen de las controversias judías, desde Josefo hasta los sabios del Talmud, puede leerse en E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1987, cap. xi. Respecto del cristianismo la situación es, probablemente, más ambigua. Véase las entradas "Fatalism", "Free Will" y "Predestination", en *The Catholic Encyclopedia*, Nueva York, Robert Appleton. 1909, t. V.

el criterio distributivo que permitiría decir: "aquí hemos restaurado la medida de justicia que faltaba, ya cada quien tiene lo que merece"; al contrario, esta exigencia es una tarea siempre inacabada, que abre el futuro así como el camino se abre en los pasos del peregrino.

La teleología que opera en la narrativa del progreso es tranquilizadora; ejerce un efecto moral pernicioso, y es este efecto el que permite criticarla; políticamente, tiende a justificar la necesidad de lo que ocurrió, y por ello Bilbao dice que esta doctrina, al final, glorifica el éxito. Es tranquilizadora en la medida en que es "fatalista": libera a los seres humanos de su responsabilidad al explicar que lo que ha pasado es lo que tenía que pasar: ofrece una condena implícita a todos los que, en ese pasado, se rebelaron pero fueron incapaces de cambiar el curso de los acontecimientos: todos ellos aparecen, a lo sumo, como seres dignos de lástima, poco realistas, incapaces de comprender cuál era el curso de los acontecimientos, la ley de la historia que gobernaba aquel momento.

La exigencia imprescriptible de justicia, que clama a despecho de causas y razones, aparece aquí como antídoto de ese realismo histórico inhumano, que en nombre de la cordura termina neutralizando el poder subversivo de la ética, o la deja reducida a idealismo, mero desvarío, delirio irracional. Aquí, el contexto político le da una fuerza inesperada a planteamientos que habíamos visto en *La ley de la historia*. Lo que Bilbao llama en esta cita "verdad", "justicia" y "honor" no es sino el cuerpo de doctrinas de las que historia y filosofía deben guardar memoria;[93] ese cuerpo está 'afuera' del progreso y escapa a la linealidad del

[93] Recordemos que filosofía e historia no son sólo memoria de la vida, sino también memoria de las doctrinas. Podríamos pensar en que este cuerpo de valores forma parte, también, de la astronómica, pues son ideas con que viejas luchas imaginaron futuros posibles; esas luchas ya no son las nuestras, y en ese sentido esos valores forman parte también de la arqueológica, pues remiten a los muertos invisibles que sustentan el momento presente. Ello es importante, pues evita una instrumentalización de estos valores por parte del discurso pretendidamente crítico en el presente: son y no son "nuestros" valores.

tiempo: no sirve para explicar por qué a una acción sucede otra. Ese cuerpo no sólo está ‘afuera’, sino también ‘al margen’: justo por ello permite la crítica de esa historia progresiva.

La “verdad”, como la “justicia” y el “honor”, son elementos doctrinales que están al margen de la vida, pero que pueden regresar en un momento de peligro para criticar lo que en la vida ha ocurrido: cuidar el recuerdo de estos elementos es, en esta cita, “responsabilidad” de un “género humano” que no se define, pero al que se convoca mediante el uso del “nosotros”. Hay que recordar ese tiempo fracturado que aparece en *La ley de la historia*: “justicia”, “verdad” y “honor” vienen de los futuros que no pudieron ser, y de los pasados cancelados; están al margen del poder; así también, aquellos que se encargan de cuidarlos no están habitando este mundo, sino que se encuentran en lo que el filósofo chileno ha descrito como un perpetuo peregrinaje.[94] En suma, Francisco Bilbao le pide a sus lectores y escuchas mantenerse en guardia: no olvidar esa extranjería que permitiría cuidar mejor esa memoria de *otros* pasados y futuros; no envanecerse por lo justo de la propia causa, pues esa justicia no es garantía de nada: también la vanidad por la propia causa puede ser tranquilizadora y conducir al “fatalismo”.

[94] La historia del Éxodo (14, 19-20), con su ángel guardián o columna de fuego, su Mar Rojo y su persecución, le da a Bilbao el espacio metafórico para pensar este peregrinaje. Los ejemplos abundan: así, dice la *Iniciativa de la América,* p. 57: “A cualquier punto del horizonte que vuelva la vista el hijo de América, no verá sino a la América en actitud de desplegar sus alas para salvar el Mar Rojo de la historia” (otra vez, refiriéndose a los Estados Unidos, en *Iniciativa*, p. 59; y a los americanos, en *Iniciativa*, p. 66). —La misma metáfora aparece referida explícitamente a la invasión francesa al territorio mexicano. Quinet ha escrito un libro donde desenmascara al bonapartismo, y muestra el crimen oculto detrás de la invasión ‘civilizadora’; y dice Bilbao, refiriéndose al libro de Quinet y a su propia obra: “Bello espectáculo: se levante [*sic*.] la palabra de justicia desde ambas riberas del Atlántico: condena al cesarismo, y prepara la reacción que en América y Europa lo ha de sumergir en el océano; y hemos de ver a ese nuevo faraón en su estúpida e hipócrita maldad, con su carro y su caballo rodar en los abismos” (“La expedición de México, por Édgar Quinet. El traductor” [1862], p. 102). Las cursivas son de Bilbao.

El título del capítulo VII, que abre la segunda parte de *La América en peligro*, es "Las causas del peligro y el charlatanismo del progreso". Ahí, Bilbao abunda en esa problematización de las formas éticas que operan en el discurso de los que quieren ser justos; una vez más, recuerda que la búsqueda de justicia no debe tranquilizar a los que la buscan:

> La causa más justa puede perderse, si algún error de cálculo ó un estúpido ó miserable la dirige.
>
> La causa más justa puede perderse, si los que son llamados á sostenerla, no sienten el impulso moral del deber, y ceden al egoísmo, indolencia ó cobardía, traicionando sea el gefe, sean los subalternos, sean los pueblos. La causa más justa puede perderse, si sus campeones representan tal inferioridad numérica, de fuerza, de disciplina, de organización y de armamento, que hagan la victoria imposible, pero el sacrificio obligatorio.
>
> ¡Qué causa más justa la de Hungría en 1848, y sucumbe por la traición!
>
> ¡Qué causa más justa la de la Polonia! —y sucumbe bajo el peso exorbitante de la superioridad de fuerza bruta.
>
> ¡Qué causa más justa la de la República Francesa en 1848! y sucumbe por la incapacidad de sus *meneurs* socialista-demagogos, por la incapacidad para no descubrir la perfidia, y últimamente por la traición a la República Romana que prepara la traición del 2 de Diciembre.
>
> *Si! [sic.] es necesario no olvidar que la justicia puede ser vencida* [cursivas mías –R.M.], y no ser como esos doctrinarios, esclecticos [*sic.*] o charlatanes del progreso, que se imaginan ó dicen para no hacer nada, que la justicia ha de triunfar por sí misma.
>
> Y en boca de ellos, en efecto, siempre triunfa la justicia, porque para ellos la justicia ES EL ÉXITO. Triunfa Roma, es la civilización quien triunfa.
>
> Triunfan los bárbaros contra Roma, cae el mundo en la barbarie, nace la feudalidad, se hace noche en la historia: *Es la civilización que se renueva.* Triunfa el catolicismo, la inquisicion se hace institucion santa y consagrada por los Papas y monarcas: Es la civilización y caridad. Triunfa la monarquía, devorando fueros, vida provincial, municipal, popular, decapitando clases, aboliendo

> instituciones vitales, centralizando, unitarizando, devorando libertades, riquezas, la sangre y sudor de los pueblos; y se proclama poder divino por boca de Pablo y de Bossuet. Es la civilización, es la unidad.
>
> Viene la revolución a negar esos principios y á derribar esos hechos é instituciones consagradas, —y algunos, aunque no todos, dicen: es la justicia.
>
> A esa escuela pertenecen casi todos los historiadores de Francia, esceptuando gloriosamente nuestros ilustres maestros, Michelet y Quinet. Pertenecen á ella todos los filósofos pantheístas, los sectarios de Schelling, de Hegel en Alemania, Cousin, Guizot, y *tutti quanti* en Francia; últimamente los Pelletan, y en España como imitador de imitadores, los Castelar y turba multa.
>
> Y tambien en América, el mal habia penetrado.
>
> Así como los poetas imitaron, plagiaron ó *dinamizaron* á Espronceda y algun otro que habian imitado o *dinamizado* á Byron, así también los débiles celebros [*sic*] de la juventud, que podian haber recojido los ecos de la epopeya de la Independencia, se conjuraron para llorar y para cantar la *desesperacion!* —Y los escritores americanos del progreso, se ponen á legitimar tambien todos los hechos.[95]

Si en la segunda mitad de la cita Bilbao se dedica a denunciar, con mucha fuerza, la narrativa filosófica del progreso (que en el presente justifica la invasión de la misma manera en que, en el pasado, ha justificado la acción despótica de los poderosos a través de los siglos), en la primera mitad de la misma cita nuestro chileno nos muestra, con mucho cuidado, que esa misma actitud de justificación puede operar en los mismos que, hoy, se ufanan en que defender a México es defender una causa justa.

[95] F. Bilbao, *La América en peligro...,* parte II, capítulo VIII ("Las causas del peligro y el charlatanismo del progreso"), pp. 20 y 21. Este texto sirve para *exordium* del análisis estratégico emprendido por Bilbao más adelante (causas físicas, morales e intelectuales del peligro que se presenta con la invasión). Evidentemente, "Roma" alude aquí al catolicismo romano, y no tiene el sentido del "Roma es todo pueblo" de los *Boletines del espíritu.*

La enumeración de ejemplos que llena esta primera parte está llena de dolor, y Bilbao no tiene intención de atenuar ese dolor: antes bien, lo recalca por medio de las repeticiones al inicio de frase ("la causa más justa…, la causa más justa…, la causa más justa…, ¡qué causa más justa…!, ¡qué causa más justa…!, ¡qué causa más justa…!"), que le dan a todo el párrafo una fuerza enfática cada vez mayor y son reforzadas por las abundantes anáforas y paralelismos sintácticos al interior de cada frase. Es una enumeración llena de dolor: todos esos ejemplos apelan a luchas muy amadas por el público que Bilbao busca; en verdad, son las luchas hermanas en cuyo contexto ha querido Bilbao insertar la defensa de México a lo largo de todo este libro; son, todas ellas, luchas hermanas, no sólo porque representan movimientos de resistencia que operan en contextos paralelos frente a un mismo fenómeno económico e histórico, que es el de los imperialismos del siglo XIX, sino también porque, en la interpretación de Bilbao, todas ellas han intentado construirse desde la memoria de esa justicia despreciada por la razón histórica del poder: son, todas ellas, "*la* causa más justa", y —como repite el párrafo con un énfasis cada vez mayor— son causas que han fracasado… O, más bien, que "pueden" fracasar.[96]

La afirmación de Bilbao al tiempo recupera la ética para, desde ella, criticar la política, y muestra que esa ética no da ninguna seguridad:[97] dice que hay una "justicia", pero que esa justicia no es reductible al "éxito" que, en cada caso, pueda tener una causa, aunque ésta sea "la causa más justa". Pareciera que Bilbao nos dice en esta larga cita que todo el discurso de la "civilización" y el "progreso" se ha montado sobre esta falsa identificación, que ha permitido disfrazar éticamente la búsqueda de éxito, justifi-

[96] El matiz subjuntivo de "puede perderse" y "puede ser vencida" me obligan a pensar si no estaré cometiendo un error al decir, con tanta ligereza, que esas causas "han fracasado".

[97] Me parece una respuesta elocuente a los muchos discursos de la ciencia política secularizada que hoy se complacen en criticar al pensamiento religioso por intolerante.

carla teológicamente al presentar sus resultados como efecto de una justicia que, encarnada, camina ella misma en el teatro de la historia. Por esa falsa identificación se ha podido usar la doctrina del progreso para defender, en cada caso, la justificación de los vencedores. Es cierto lo que dijo Rojas Mix: décadas después, con la llegada de las guerras mundiales, estos temas serán retomados por pensadores que, desde distintas experiencias históricas, recuperarán el valor de los otros tiempos. Quizá vale la pena terminar este capítulo con el recuerdo de uno de ellos, que ha sido evocado frecuentemente en las páginas de este libro. Dirá, décadas después, Walter Benjamin:

> Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podria identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia, que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. Flaubert, que algo sabía de ella, escribió: "Pocos adivinarán cuán triste se ha necesitado ser para resucitar a Cartago". La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal.[98]

[98] W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia", § 7 (en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y edición crítica de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2004).

Como adelantamos al inicio de este trabajo, los temas hasta aquí expuestos pudieran ayudar a mostrar cómo los planteamientos de Bilbao tienen afinidades sorprendentes con los del propio Benjamin —y también, sorprendentes diferencias. La alegría, la esperanza radical de Bilbao no es la menos importante de ellas: la crítica de la idolatría es posible, sobre todo, porque esa crítica se nutre de una experiencia alegre. Pues la memoria retorna siempre, a pesar de todo, y con ella retornan las utopías olvidadas y reemergen los pasados enterrados por el avance de los que Benjamin llama "vencedores".

La vida se nutre de ese regresar de la memoria, y por ello pueblos e individuos son capaces, una y otra vez, de actuar de manera creativa y responsable, rompiendo con las leyes de la historia que han presumido los filósofos entristecidos. En el sustrato profundo del tiempo histórico, a despecho de la pretendida victoria de los grupos dominantes, late siempre una promesa.

CONCLUSIONES

Hacia una estilística de nuestra tradición filosófica

Es un lugar común quejarse del carácter "literario" del pensamiento filosófico latinoamericano, y entender eso "literario" como una etiqueta puramente negativa que refiere a todo lo que ese pensamiento filosófico *no* puede lograr: ese pensamiento sería literario por su subjetivismo, es decir, su incapacidad de adoptar un punto de vista objetivo; por su apelación a los sentimientos y no a la racionalidad estricta; por su manera tramposa de discurrir, que por sentimental manipula y es incapaz de ofrecer argumentos…

Detrás de esas oposiciones binarias, buena parte de la tradición crítica ha perdido aquello que podría dar cuenta de lo *específico* de esa tradición. Por eso este libro se presenta como una reflexión sobre nuestras prácticas de lectura. A lo largo de este trabajo nos hemos hecho eco del proyecto de ampliación metodológica de historia de las ideas filosóficas con el que José Gaos, Arturo Roig y otros intentaron mostrar cómo lo específico de este pensamiento aparece justamente en la manera en que éste trabaja sobre el lenguaje; por ello, se hace necesaria una mirada que, antes de buscar las ideas solas, inquiera por el lenguaje en que éstas se producen y transmiten, así como por los contextos que les dan sentido: para ello, la historia de las ideas

necesita de la filología y los estudios literarios. En esa medida, este libro quiere presentarse como heredero de una tradición intelectual que estimamos fundamental dentro del contexto latinoamericano.

En nuestro análisis de la obra de Francisco Bilbao hemos partido de la idea de que una tradición filosófica no sólo está formada por la transmisión de ciertos contenidos, sino también de ciertos estilos y actitudes; por ello, en este libro las ideas discutidas no aparecen en abstracto, sino en el marco de los fragmentos de texto en que ellas se transmiten; en la lectura de los mismos se atiende al ritmo, a sus giros y figuras; se intenta explicar ese pensamiento a partir del sistema de asociaciones en el que su vocabulario toma sentido. Nos hemos inspirado en Raimundo Lida y otros estilistas de la tradición iberoamericana para mostrar que el pensamiento de nuestros pensadores se expresa por medio de palabras que crean una cierta experiencia y escenifican un pensar que se va desplegando poco a poco…

He intentado leer el *cuerpo* del pensamiento de Bilbao: no sólo sus ideas, sino el ritmo en que se transmiten; las metáforas y símbolos en que ese pensamiento se encarna en la historicidad concreta de una comunidad; su puntuación, y las características materiales de los textos; en suma, la "literariariedad" del lenguaje en que se da la *experiencia* del pensamiento. Creo que estos aspectos se relacionan con un espacio donde la lectura no sólo tiene una función epistemológica (saber mejor "qué quiere decir este texto"), sino ética: en el cuerpo del lenguaje se dejan ver las actitudes, gestos y movimientos en que el otro se hace presente; esa particular forma de presencia pide una manera afectiva de leer, pasiva en el sentido levinasiano. Creo que la ética de la lectura es un tema fundamental a la hora de preguntarnos por las maneras en que hemos ido inventando la tradición de la filosofía de nuestra América, y por las violencias que hemos cometido hacia los textos con los que nos hemos comprometido. En esa medida, el presente trabajo sobre la obra de Francisco Bilbao complementa otros textos míos, de carácter metodológi-

co, que han querido presentar los fundamentos de una posible lectura estilística de nuestra tradición filosófica en donde el "cuerpo" y el "alma" del pensamiento puedan ser entendidos de manera integral, sin separarlos en los compartimientos disciplinares de la "filosofía" y la "literatura".

Del derecho a la memoria, la rebelión y la esperanza

Dentro de esos límites, ésta es una lectura contenidista: nuestra intención ha sido rescatar algunos contenidos de la obra del autor chileno, siempre desde la perspectiva de que dichos contenidos deben ser entendidos en su contexto, pero también, que el presente tiene relación con el pasado, y por ello los actuales lectores de Bilbao podemos sentirnos interpelados y dialogar con su obra. En el presente libro no se encontrarán rasgos del cinismo común en algunas prácticas historiográficas: ésta es una lectura asuntiva, que —sin idealizar al pensador estudiado— propone la posibilidad de encontrar elementos en el pasado dignos de ser rescatados. Quizás éste sea un buen momento para ofrecer una breve recapitulación de dichos contenidos, y mostrar lo que, según nosotros, es el hilo fundamental de nuestra investigación. Con ella cerraremos nuestro trabajo.

Hemos revisado brevemente tres textos de Francisco Bilbao que tienen que ver con un problema filosófico: el de la manera de escribir la historia. Aunque ese problema se articula con otros, para efectos del presente libro hemos decidido circunscribirlo a su aparición en tres textos de la etapa argentina de nuestro pensador. El presente libro es, en realidad, un escolio a esos textos. Desde el primer texto quedó claro que este problema remite, de manera fundamental, a la historicidad del sujeto que narra la historia (y, por tanto, a una especial concepción del tiempo histórico); pero también a la filosofía, que en el pensamiento de Bilbao no puede ser pensada de manera independiente a la historia.

Mi lectura de *La ley de la historia* conforma el centro del presente libro. Hemos seguido la tradición crítica al insertar dicho texto en el marco de la polémica filosófica entre Andrés Bello y José Victorino Lastarria. En ella, Lastarria y su grupo impugnaron la concepción narrativista de la historia defendida por Bello, abocada a establecer los hechos tal y como realmente ocurrieron; Lastarria señaló que la historia no trata sólo con hechos, sino sobre todo con experiencias; que la historia puede considerarse "ciencia" en cuanto es "maestra de sabiduría" y ello quiere decir que, en cuanto saber, la historia no sólo se dedica a establecer hechos pues, al ordenarlos, les postula un sentido en la comunidad política que se asume como heredera de esa historia, y por ello tiene una función regulativa: alumbra el futuro de la comunidad que narra la historia. Por todo ello, Lastarria reclamaba la necesidad de hacer historia desde una perspectiva "filosófica", queriendo decir con ello que la unidad de la experiencia humana postulada de antemano por el discurso historiográfico remite a la posición del historiador, su responsabilidad para con la comunidad a la que cuenta esa historia y la dimensión política de su tarea.

Andrés Bello reconoció la importancia de las contribuciones de Lastarria, pero también señaló que la exigencia de imparcialidad propia de la escritura historiográfica estaba vinculada al carácter ambiguo de la experiencia histórica, su diferencia respecto del presente, su resistencia a dejarse subsumir en los relatos en que nosotros decidimos qué es lo correcto y qué es lo bueno, y que, en ese sentido, la posición comprometida de Lastarria podía terminar justificando la violencia en nombre de ideales que el presente no ha sometido a crítica. Bello refrendó está crítica desde una posición eminentemente historicista, y señaló cómo ello había llevado a los liberales latinoamericanos a despreciar sistemáticamente su propia realidad histórica en nombre de ideales pretendidamente universales, pero que en realidad no hacían sino reflejar las preocupaciones y experiencias históricas de Europa.

Sobre todo, Andrés Bello rescató también el carácter "narrativo" de la tarea historiográfica; y, al hacerlo, respondió implícitamente a algunos comentadores del siglo XX que sólo han visto en su posición la defensa de un cierto positivismo historiográfico. Según Bello, la "narración", en cuanto operación privilegiada del discurso historiográfico, es una manera de transmitir las experiencias que Lastarria ya había señalado como constitutivas. En la narración, dice Bello, las reflexiones se transmiten como experiencias; la narración es centro de una forma especial de hacer filosofía, cuyos antecedentes están en los historiadores romanos, pero cuyas motivaciones son especialmente importantes para nuestro tiempo: en ella, la filosofía trabaja con la "imaginación", que Bello entiende, en su sentido etimológico, como "creación de imágenes vivientes"; la "narración" reivindica la importancia del detalle, el color local, todo aquello que la filosofía niega al reducir su discurso a sistema: por ello, la narración es una forma de saber que, a decir de Bello, trabaja desde un conocimiento profundo del "corazón del hombre". La historia sería, por ello, una obra de arte de carácter eminentemente literario, y sólo por ello sería capaz de asumir las responsabilidades éticas y políticas pedidas imperiosamente por Lastarria.

Además, hemos insertado *La ley de la historia* en el contexto de una posible polémica entre Bilbao y Domingo Faustino Sarmiento, autor de *Espíritu y condiciones de la historia en América,* un texto que habría aparecido un mes antes que *La ley de la historia.* Es presumible que Bilbao estuviera escribiendo como respuesta a Sarmiento; pero, aun si no tenemos datos fehacientes para comprobar o rebatir esta suposición, la mera lectura conjunta revela una serie de temas y preocupaciones comunes que conforman un horizonte de época.

Bello, Bilbao y Sarmiento coinciden en señalar que la historia es un género literario, y en recordar para el efecto el ejemplo de los modelos latinos. Bilbao y Sarmiento profundizarán en la exigencia de compromiso político defendida por Lastarria, y elaborarán una reflexión sobre la relación que el historiador

guarda con su comunidad: Sarmiento señalará al Estado como el espacio que confina la acción responsable del historiador, que debe enjuiciar el grado de progreso de cada Estado nacional a partir de sus avances tecnológicos, su legislación y su modelo político y económico; en contraposición, Bilbao exigirá la necesidad de que el historiador se sitúe críticamente al margen de los discursos estatales pero cerca de los diversos grupos sociales que quieren ser subsumidos por el Estado. Sarmiento muestra al historiador como una especie de sacerdote capaz de enjuiciar a las distintas naciones gracias a un conocimiento privilegiado de las leyes que regulan el desarrollo histórico de todos los pueblos de la misma manera en que las leyes de la física regulan el mundo natural; por ello, es posible hablar de "progreso"; en contraposición, Bilbao tratará de mostrar cómo esas leyes son algo externo que se impone para organizar la vida cuyo sentido es narrado por los historiadores, y elaborará una crítica política de las distintas maneras de narrar la historia a partir de los efectos que causa la imposición de distintos ideales regulativos.

En *La ley de la historia*, según creo, Francisco Bilbao intenta conciliar a Bello y a Lastarria. Bilbao sostendrá que la historia es, al mismo tiempo, narración y doctrina; no negará ninguno de estos aspectos, pero los pondrá en tensión. En cuanto "narración", según Bilbao, el discurso histórico tiene un carácter estructurante: funciona como memoria; gracias a ella, los distintos grupos sociales pueden tener conciencia de sí mismos. En una aseveración que pudiera contener un eco sobre la polémica en torno a la relación entre historia y experiencia, Bilbao sostiene que esa memoria no es sino memoria de la vida de los pueblos, es decir, que no es memoria de hechos o acontecimientos desnudos; es esa vida de otros, llena de sentido, la que el historiador intenta narrar, aun si él no la ha vivido; la responsabilidad del historiador pasa también por esa distancia radical que lo separa respecto de esa vida cuyo sentido quiere preservar y transmitir, frente a la cual puede siempre cometer violencia. Bilbao dibujará el espacio de esa vida como algo que se man-

tiene siempre 'fuera' de la historia, aunque constituya su objeto; un espacio que, justamente por su carácter inapropiable, puede convertirse siempre en lugar de crítica de todo discurso histórico que pretenda decir "la" verdad absoluta.

Pero la historia no es sólo narración; también es "doctrina", en el sentido filosófico que quería Lastarria, y que aquí hemos traducido como discurso con pretensión de verdad, y al tiempo como discurso con pretensión de enseñanza. Ambos aspectos conforman, cada uno, la otra cara de su complemento: cuando Bilbao dice que la historia es doctrina, quiere mostrarnos que, en esa narración, hay una lógica interna, que es la lógica de una premisa que va siendo comprobada por los hechos. La historia es un saber que quiere decir lo que realmente pasó; pero, al contárnoslo, también está contando el sentido de lo que pasó; en ese sentido, la "doctrina" está ya en la narración que es memoria.

Al elaborar esta concepción de la memoria y el tiempo histórico, el pensador chileno rompe con el dogma filosófico del "progreso" y con la concepción de tiempo lineal y homogéneo que sostiene dicho dogma. Bilbao imaginará una serie de metáforas para explicar que la historia no es sólo memoria del pasado, sino también memoria del futuro. El pasado es más que un presente que se fue, así como el futuro es también más que un presente que vendrá. Hay una pluralidad fundamental en el pasado y el presente que tiene que ver con el carácter esperanzador de ambos y la relación que los dos guardan con la vida. Que la memoria sea memoria de la vida significa que no es sólo memoria de lo que realmente pasó, sino también de los futuros imaginados que guiaron esas acciones, y de las ideas regulativas que permitieron imaginar esos futuros. Bilbao compara el trabajo del historiador con la geología, en cuanto su mirada es capaz de ver los pasados olvidados, silenciados por el momento presente, y con la astrología, en cuanto su mirada puede ver en las estrellas las huellas de esos futuros posibles que son mucho más que *nuestro* futuro. A diferencia de lo que ocurre en el pensamiento posmoderno, Bilbao muestra que en América somos distintos

entre nosotros mismos, pero que esa apología de la diferencia no excluye la posibilidad de alianzas sorpresivas: la memoria germina donde quiere, y el futuro soñado por otras personas puede aparecer de pronto como imagen que interpela a sujetos sociales distintos a los que soñaron esa imagen. La solidaridad es, no sólo posible, sino también necesaria.

La memoria es también memoria de la doctrina; justo por eso, el historiador tiene la responsabilidad de recordar que el mundo en el que vivimos no es el único mundo posible, ni el mejor, y de traer a este presente el recuerdo incómodo y esperanzador de los otros pasados y los otros futuros. En ese sentido, Bilbao se opondrá a Sarmiento al señalar que el historiador no debe contar la historia del Estado nacional y sus hazañas, sino, por el contrario, recordar todo aquello que la identidad nacional ha apartado de sí. Por eso, también, Bilbao está en contra de la doctrina del progreso defendida por Sarmiento y los liberales latinoamericanos, así como está en contra de su correlato, basado —como acabamos de decir— en la idea de un tiempo lineal y homogéneo. En una serie de alegorías que pudieran estar inspiradas en las *Confesiones* de San Agustín, Bilbao propone una idea de "tiempo" que es vivida como centella e instante, y de decurso histórico en donde el futuro (o más bien pudiéramos decir "*nuestro* futuro") no es aquello que está "después" del presente, sino, justamente, aquello que se interpone entre presente y pasado; es nuestro sueño esperanzado lo que impide que podamos escuchar a cabalidad las voces de los muertos, pero, paradójicamente, es también gracias a ese sueño que nuestro presente puede abrirse al infinito.

Para Bilbao, la historia es literatura justamente en la medida en que en ella se cumplen todas estas aseveraciones. También es por eso que, para él, la filosofía es también literatura; también ella trabaja como memoria organizando la vida de los pueblos; también ella es un discurso de doctrina. Y también ella es narración. En mi lectura, lo fundamental de *La ley de la historia* es que en este discurso Bilbao toma la discusión sobre el modo

de escribir la historia para, a partir de él, pensar a la filosofía como un género literario, una manera especial de narrar. Gracias a que la filosofía es narración podemos comprender sus dimensiones éticas y políticas: es un discurso hecho desde un lugar, cuya "doctrina" o contenidos puede leerse a partir de sus posibles efectos. Bilbao elabora una serie de alegorías para exponer este planteamiento, dentro de las cuales se examinó aquí la alegoría que piensa a la filosofía como epopeya teológica, y la que la piensa como teatro de marionetas en donde el filósofo es el titiritero y los conceptos se mueven como títeres en un escenario que representa la historia humana.

La filosofía es una forma de narración en el sentido de que es una forma de articulación de la memoria, un trabajo sobre aquello que permite que los sujetos sociales se narren a sí mismos y se reconozcan como parte de un mismo proyecto; es decir, que es un trabajo sobre aquello que permite la acción. En ese sentido, la filosofía tiene una vocación transformadora de la realidad cuyos alcances y limitaciones están dados por el *lugar* desde donde se narra. Pues el filósofo no sustituye a los sujetos sociales de los que habla: intenta dialogar con ellos, pero ellos siguen ahí; y ahí seguirán, imaginando el pasado para imaginar el futuro (como dijera Mariátegui), y poniendo en escena esa imaginación por medio de gestos del pensar que son intervenciones sobre la realidad; es decir, que ahí seguirán, haciendo lo que pueden por cambiar el mundo.

El final del presente libro ha retomado dichas alegorías para analizar la crítica de *La América en peligro* a la narrativa filosófica desde donde se justificó la Intervención francesa en territorio mexicano. En dicho capítulo se hace una lectura narrativa de estas filosofías, con la intención de señalar cómo estos discursos con pretensión de verdad también han funcionado políticamente como justificadores de una invasión que corresponde a la lógica de conceptos como la libertad, la democracia, el ser y el progreso, tal y como ellos se mueven en la historia y revelan su sentido. Esta lectura crítica es particularmente importante

porque en ella Bilbao está problematizando algunos de los ideales regulativos clave del pensamiento liberal de su tiempo, y con ello se está apartando de la clásica antinomia entre liberales y conservadores. En el presente libro hemos mostrado cómo *La América en peligro* marca un inicio importante en la crítica de la dimensión colonial de dichas categorías, que enmarcan el pensamiento de nuestro chileno en un contexto intelectual mayor al que también pertenecen las obras de Simón Rodríguez y José Martí.

En *La ley de la historia,* Bilbao había recogido un tema elaborado en escritos anteriores que señalaban la relación entre política y teología; ahora, el chileno quiere señalar que, justamente porque la filosofía tiene una dimensión política, hay también en ella una teología encubierta; en ella se quiere contar el sentido de la historia humana, y los conceptos-personaje se mueven en una lógica que calca la de los designios divinos. En *La América en peligro,* Bilbao desmontará la narrativa filosófica de la invasión francesa al calificar las guerras en nombre de la libertad, el progreso y la democracia como "idolatría"; el estilo del texto recuperará los giros de la tradición profética del Antiguo Testamento, y sus contenidos reivindicarán la necesidad del mundo moral como espacio capaz de criticar las políticas de esa filosofía: si las filosofías dominantes han erigido falsos dioses como la democracia o el progreso, que pretenden revelar el sentido de la historia pero no son en realidad sino máscaras de la soberbia y el deseo de dominio de las grandes potencias europeas, Bilbao querrá anunciar la existencia de un Dios radicalmente otro, inaprensible en su totalidad por las distintas doctrinas que lo intentan representar; un Dios que, como la vida, se manifiesta en todos lados.

Estos aspectos también aparecen desarrollados en *El evangelio americano,* el último libro de Francisco Bilbao, que trata de pensar ese tiempo plural y heterogéneo como tiempo "de la revolución". Ya no sólo se trata de criticar la narrativa del progreso, sino de mostrar cómo, *debajo* de ella, late subterránea la

pluralidad de los tiempos a la espera de su germinación: esos muchos pasados y muchos futuros conforman el horizonte desde el cual cada grupo lucha cotidianamente por preservar su dignidad; para Bilbao, en esos tiempos toma significado la experiencia de las revoluciones americanas. La concepción de este tiempo humano plural rinde sus frutos en una narración plural de la historia de las resistencias americanas: una historia donde los muchos tiempos se corresponden con las luchas de distintos sujetos. La afirmación de la diferencia específica de cada una de estas luchas se corresponde dialécticamente con la necesidad de asumir una responsabilidad por cada una de ellas. En este retrato hay, implícita, una reivindicación del valor de una América Latina plural, que ha luchado por su dignidad de manera constante y cuya memoria esperanzadora es necesario cuidar y nutrir.

APÉNDICE. LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DE LAS OBRAS DE FRANCISCO BILBAO

Hemos dejado para el presente apéndice la discusión detallada de las ediciones que han transmitido el texto de las obras de Francisco Bilbao. A continuación presentamos de manera sintética nuestras investigaciones sobre este problema, y adelantamos algunas hipótesis que nos han permitido, a Álvaro García y a mí, proponer una edición crítica de la obra completa.

Agrupamos los datos que tenemos en una serie de incisos que comportan una propuesta de periodización de la obra del autor chileno. Nuestro eje de exposición estará dado por la reseña que hizo el autor de su obra en los "Apuntes cronológicos". En las siguientes columnas veremos de qué manera se hicieron cargo de la transmisión de esas obras los dos editores del siglo XIX. Ello permitirá conocer sintéticamente el destino de la obra de Bilbao en el siglo XX, pues la práctica totalidad de los editores modernos se basan en Manuel Bilbao o Pedro Pablo Figueroa.[1]

[1] Aunque Armando Donoso no lo declara explícitamente, su edición se basa en la de Figueroa, añadiendo las cartas publicadas por Domingo Amunátegui Solar; Alejandro Witker se basa explícitamente en Figueroa; José Alberto Bravo de Goyeneche mezcla libremente (y sin mediar aviso) a Manuel Bilbao y Figueroa, prefiriendo sobre todo a Manuel Bilbao y añadiendo los textos editados por Clara Jalif. Sólo Dardo Cúneo recurre a primeras ediciones; David Sobrevilla lo hace siempre que puede, y entrega una serie de textos valiosos hasta entonces desconocidos, pero tiene el problema de confiar demasiado en Figueroa…

La primera etapa chilena:

Sociabilidad chilena y la revolución por el derecho a la vida

Agrupamos en este primer inciso los textos juveniles de Bilbao, que culminan en la redacción de *Sociabilidad chilena,* que desde nuestra perspectiva puede ser visto como un texto en donde la herencia del liberalismo radical de 1828 se conjunta con un posicionamiento generacional ante el debate entablado entre Bello, Lastarria y los exiliados argentinos, y con una recuperación de algunos planteamientos olvidados de la generación de la revolución de Independencia. Bilbao en esta época es aún un liberal a la chilena que cree en el progreso, la primacía espiritual de la revolución francesa y la lucha entre barbarie y civilización (escribe sobre los huachos chilenos de manera similar a como Sarmiento después escribiría sobre los gauchos). El autor profesa un vago deísmo. Sus textos de esta época articulan el vitalismo que será heredado en etapas posteriores, y caracterizan la revolución de Independencia como una revolución por el derecho a acceder a las condiciones materiales que permitirían el sostenimiento de la vida.[2]

Veamos los datos ofrecidos por Bilbao en los "Apuntes cronológicos", para a continuación observar cuáles textos fueron recuperados en las ediciones subsiguientes.

[2] He desarrollado a detalle esta hipótesis en el capítulo II de mi tesis doctoral, que contiene un análisis filológico detallado de *Sociabilidad chilena* y los textos del debate posterior.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	Apariciones en las Obras completas de Francisco Bilbao Obras completas de Francisco Bilbao	
"Años 1840, ó 1841, 1842, en la *Gaceta del Comercio,* de Valparaíso. Sobre la abolición de los carros penitenciarios. Sobre la navegación y colonia del Estrecho".	Ni Manuel Bilbao ni Pedro Pablo Figueroa conocen estos artículos. Una investigación inédita de Álvaro García ha permitido ubicar estos textos, que en realidad pertenecen a 1843: *1. Abolición de los cargos penitenciarios* (*Gaceta del Comercio*, Valparaíso, 1843). *2. Al 2º art. Literatura de Batilo*. (*Gaceta del Comercio*, Valparaíso, 1843). *3. Desarrollo de la Filosofía* (*Gaceta del Comercio*, Valparaíso, 1843). Aún no se ha podido localizar el texto que trata "sobre la navegación y colonia del Estrecho".	
"Traducción e introducción a la *Esclavitud moderna* de Lamennais".	Se trata del siguiente libro : Lammenais [*sic*.], F., *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpresa en Santiago de Chile,* [traducción y prólogo de Francisco Bilbao], Santiago, Imprenta Liberal, 1843. Ni la traducción ni el prólogo de Bilbao fueron recogidos por Manuel Bilbao o Pedro Pablo Figueroa. Hay edición reciente de Álvaro García San Martin, "*De la esclavitud moderna*. Un capítulo de la filosofía en Chile: Francisco Bilbao (1839-1844)", en *La Cañada*, núm. 3, 2012, pp. 137-166. Además existe una breve polémica en *El Progreso* sobre la publicación de esta obra de Lamennais, en la que Bilbao participa con un texto que hasta hoy no ha sido recogido.	
"Discurso en el entierro de don José Miguel Infante. 1843".	El final de este discurso fue recogido por Manuel Bilbao en su *Vida de Francisco Bilbao*. Como señala Domingo Amunátegui Solar, en realidad el texto es de 1844, año de la muerte de Infante.	El texto de Manuel Bilbao fue copiado por Figueroa en su *Historia de Francisco Bilbao.*

<table>
<tr><th>Datos ofrecidos en los “Apuntes cronológicos”</th><th colspan="2">Apariciones en las Obras completas de Francisco Bilbao
Obras completas de Francisco Bilbao</th></tr>
<tr><td>“1844. Sociabilidad Chilena. Defensa y polémica”.</td><td>Sociabilidad chilena apareció en El Crepúsculo, tomo II, núm. 2, primero de junio de 1844, que tuvo una segunda edición, de donde fue recogido por Manuel Bilbao para integrarla a sus OC, t. I, pp. 3-41. Manuel Bilbao incluye una serie de notas al pie dejadas por Francisco Bilbao, pero también añade otras hechas por él mismo, sin distinguir entre unas y otras.
La defensa de Sociabilidad Chilena fue publicada en El Crepúsculo, t. 2, núm. 4, primero de agosto de 1844, y reimpresa en el folleto Defensa al artículo Sociabilidad chilena, reimpreso por E. Dañino. Concepción, Imprenta del Instituto, 1844. Manuel Bilbao la toma de uno de estos dos lugares, “Acusacion fiscal” y “Juri”, OC, I, pp. 43-69, y las edita dejando de lado las notas editoriales de los redactores, que son importantes para entender la historia del texto. (El aspecto fue estudiado por Mondragón, Francisco Bilbao y la formación de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX, cap. II).</td><td>Figueroa copia los textos de Manuel Bilbao (“Sociabilidad chilena”, OCF, I, 9-50, y “Jurado de 1844”, OCF, I, 51-81), y añade en su Historia de Francisco Bilbao nuevos textos de autores que participaron en la polémica, pero no recupera los textos editoriales de El Crepúsculo que fueron dejados de lado por Manuel Bilbao.</td></tr>
<tr><td>“Artículos en la Gaceta, de Valparaíso”.</td><td colspan="2">Ni Manuel Bilbao ni Figueroa conocen estos artículos. Una investigación inédita de Álvaro García ha permitido ubicar estos textos, entre los cuales destaca una polémica de tipo religioso con el redactor de El Mercurio de Valparaíso:
1. “18 de septiembre” (Gaceta del Comercio, Valparaíso, 1844).
2. “Al Mercurio. O al autor de los artículos religiosos” (Gaceta del Comercio, Valparaíso, 1844).
3. “Al corresponsal del Mercurio, amigo de la juventud chilena” (Gaceta del Comercio, Valparaíso, 1844).
4. “Despedida” (Gaceta del Comercio, Valparaíso, 1844).</td></tr>
</table>

Como puede verse, el conocimiento que hasta ahora teníamos de esta primera etapa del pensamiento de Bilbao es muy incompleto: la práctica totalidad de los textos recordados por él como importantes no fueron recuperados por los editores posterio-

res. El discurso a Infante fue editado en una obra biográfica, por lo que no pasó a ediciones posteriores. *Sociabilidad chilena* y la polémica lograron se transmitidas, aunque la transmisión del texto de ambas presenta los problemas que hemos descrito sintéticamente en el cuadro de arriba.

El primer exilio parisino: la maduración del pensamiento de Bilbao

En esta segunda etapa, muy breve, vemos cómo la violenta polémica por *Sociabilidad chilena* expulsa al autor de la Ciudad Letrada chilena y lo obliga a adoptar una concepción distinta de las funciones intelectuales. Dicha concepción se nutre enormemente del diálogo entre Bilbao y algunos autores radicales de la periferia de Europa, y culmina en la carta de Bilbao a Simón Rodríguez en 1848 (hoy perdida, pero conocida en sus contenidos por la respuesta de Rodríguez), la de Bilbao a Andrés Bello en 1849 y en el breve texto publicado por Bilbao en *La Tribune des Peuples*. Bilbao emprende entonces sus primeras críticas al eurocentrismo y la dupla barbarie-civilización e inicia el viraje que lo alejará del liberalismo. Sus estudios de la Biblia dotan al deísmo de la etapa anterior de un rostro histórico más definido. Su participación en el movimiento estudiantil parisino le permite una visión más crítica de algunas figuras admiradas por sus amigos liberales en Chile, como Cousin y Lerminier. En diálogo con Lamennais y sus amigos, Bilbao descubre además la importancia del problema indígena.[3]

[3] He desarrollado esta caracterización a detalle en el último capítulo de mi tesis doctoral, el artículo "Anticolonialismo y socialismo de las periferias", las notas al "Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet", y dos artículos nuevos ("1849: un pensamiento salvaje. Notas sobre el diálogo entre Francisco Bilbao y las tradiciones radicales de la periferia de Europa" y "Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*: del liberalismo al anticolonialismo y el socialismo de las periferias"), que publicará la revista *La Cañada* en fechas próximas a la edición del presente libro.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Manuel Bilbao (OC) o las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*	
"1846, 1847. Los araucanos", en la *Revista Independiente,* de París; y pequeños artículos en el *Journal des Ecoles".*	Manuel Bilbao editó una versión incompleta de "Los araucanos", *OC*, t. I, pp. 305-350, que encontró en el archivo de su hermano. El texto fue traducido del francés e intervenido por el editor "con el fin de llenar las lagunas". Como es costumbre en Manuel Bilbao, no hay en su edición una anotación que permita distinguir el texto original de su hermano de las abundantes correcciones y reelaboraciones del editor. Ni Manuel Bilbao ni Figueroa conocen los artículos no firmados en el *Journal des Écoles,* que fueron recuperados recientemente por mí y por Álvaro García en una investigación inédita.	Figueroa tomó el texto editado por Manuel Bilbao y heredó los problemas de ese texto. Ni Manuel Bilbao ni Figueroa sabían que Francisco Bilbao publicó en París una versión corregida por él mismo de "Los araucanos", versión que fue recuperada recientemente por Álvaro García: "Cuadro de la América meridional. Los araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia", introducción y edición de Álvaro García San Martin, traducción de Alejandro Madrid Zan, en *Mapocho,* núm. 70, 2011, pp. 307-362.
"Traducción de los Evangelios, con reflexiones de Lamennais; las reflexiones a la *Imitación de Cristo* por Lamennais".	La traducción de los Evangelios fue elaborada en París, pero fue publicada en Lima: *Traduccion nueva de los Evangelios. Con notas y reflecciones al fin de cada capitulo. Publicadas en francés el año de 1846 por F. Lamennais. Y traducidos al español por Francisco Bilbao,* Lima, Imprenta del Pueblo por Pedro P. Rodríguez, 1856. Según nota del editor, dicha publicación le falta la versión elaborada por Bilbao del Evangelio de Mateo, que se perdió cuando Bilbao le prestó el manuscrito a un amigo del que no sabemos el nombre. José Casimiro Ulloa colaboró traduciendo de nuevo el Evangelio de Mateo para esta edición. La introducción de Bilbao a su traducción estaba perdida, así que no se incluyó en dicho volumen, pero Manuel Bilbao recuperó el manuscrito de esa introducción, que editó en *OC*, t. I, pp. 195-203. La traducción de Bilbao de reflexiones de Lamennais a la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis está perdida hasta el día de hoy. Ni Manuel Bilbao ni Figueroa la editan u ofrecen datos sobre ella.	Figueroa tuvo acceso al manuscrito de la introducción de Bilbao a los *Evangelios*, que copió directamente ("El libro en América", en *OCF*, t. I, 107-117). Su versión presenta variantes interesantes respecto de la editada por Manuel Bilbao.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Manuel Bilbao (OC) o las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*
"1848. Contra la expedición de Roma en la *Tribune des Peuples,* redactada por Mickiewicz".	Se trata de "*Au journal La* Réforme", en *La Tribune des Peuples,* 4 de mayo de 1849. Ni Figueroa ni Manuel Bilbao conocen este texto, que fue rescatado y editado críticamente por el autor del presente libro.

Según una investigación inédita de Álvaro García, a la relación de los "Apuntes cronológicos" le falta además la siguiente traducción, que fue publicado por el diario chileno *El Progreso* en 1849: "Exposición abreviada del sistema falansteriano de Fourier, por Victor Considerant".

Como podemos ver, esta segunda etapa comienza a ser conocida apenas en épocas muy recientes. La práctica totalidad de los textos más pequeños de dicha etapa eran desconocidos hasta hace muy poco. Por otro lado, la introducción a los *Evangelios* y el texto sobre los araucanos tienen interesantes problemas de transmisión (variantes de redacción importantes y transformaciones por mano del editor), que muestran hasta qué punto la interpretación de temas fundamentales del pensamiento de Bilbao se ha visto limitada por las condiciones materiales de su recepción.

Entre Chile y Perú: democracia radical y poética del infinito

En esta tercera etapa aparece el Bilbao más comprometido socialmente. Como hemos dicho en la introducción de este libro, los textos publicados en la época de la Sociedad de la Igualdad presentan hipótesis y temas que son ampliados en el exilio

peruano. Ello quiere decir que son parte del mismo universo problemático. Es la época del debate con el pensamiento artesanal, la teorización de la democracia directa y la soberanía no delegada, y la articulación de la metáfora del "infinito" en que se encarna la fuerza soberana de la vida de personas y colectividades. Actualmente preparo la edición crítica de los textos de esta etapa, gran parte de los cuales son hoy desconocidos.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*	
"1850. Programa de la Sociedad de la Igualdad, discursos, artículos".	El texto más importante de esta época es *Boletines del espíritu,* Santiago, Imprenta del Progreso, 1850. De allí lo toma Manuel Bilbao para su edición de "Boletines del espíritu", *OC*, t. I, pp. 205-230.	Figueroa edita una versión desconocida de "Boletines del espíritu", *OCF,* t. I, pp. 83-99, que podría provenir de su trabajo en el archivo del autor. Se trata de una reelaboración completa del texto de 1850.
	Además de este texto, existe una amplia cantidad de artículos y fragmentos de discursos que son desconocidos para Manuel Bilbao y Figueroa, y que fueron recuperados por mí en una investigación inédita (entre ellos, "El juicio. Juzgad al árbol por sus frutos", en *La Barra,* 15 de marzo de 1850; una participación de Bilbao en la polémica sobre los mayorazgos, *El Progreso,* 24 de julio de 1850; una amplia polémica con Francisco Matta en *La Barra* durante julio de 1850; los artículos "Impresiones de un hijo de la Independencia", en *El Progreso,* 27 de junio de 1850; "A mis hermanos de la Sociedad de la Igualdad en el 18 de septiembre de 1850", *El Progreso* y *La Barra,* 21 de septiembre de 1850; "A mis amigos y compañeros de la Sociedad de la Igualdad", en *La Barra,* 15 de diciembre de 1850; "Una voz fue oída", en *La Barra,* 18 de diciembre de 1850; y una oración fúnebre a la madre de Eusebio Lillo, en *La Barra,* 22 de octubre de 1850). Además los diarios de la época y los testimonios biográficos de los contemporáneos ofrecen un conjunto importante de fragmentos de discursos improvisados oralmente por Bilbao en el contexto de la Sociedad de la Igualdad. Todos ellos verán la luz próximamente en una edición crítica.	

Datos ofrecidos en los “Apuntes cronológicos”	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa* (*OCF*)	
“El principio de un libro, *La Ley*”.	Hay anuncios de la época que dicen que el libro completo fue entregado a la imprenta poco tiempo antes del inicio de la Guerra Civil. El libro es desconocido tanto para Manuel Bilbao como para Figueroa, pero fragmentos suyos fueron recuperados por mí en una investigación inédita. Ellos aparecieron en *La Barra,* y luego fueron reeditados en *El comercio* de Perú, y después –a petición de los artesanos argentinos- en *El artesano. Semanario enciclopédico*, año 1, núm. 10, sábado 2 de mayo de 1863. El texto pronto verá la luz en una edición crítica.	
“1851. *Necesidad de una Convención* (último escrito en Chile)”.	Se trata, en realidad, del escrito “Necesidad de una reforma”, publicado en *El Progreso* el 8 de julio de 1851, reimpreso en Perú el 9 de agosto y recogido en el volumen *Revolución en Chile y los mensajes del proscripto*. Manuel Bilbao no recoge este texto, como tampoco lo hace con ninguno de los que integran dicho volumen.	Pedro Pablo Figueroa olvida recoger este texto, a pesar de que *OCF* se propuso recoger *Revolución en chile y los mensajes del proscripto*.
“1851. Empiezan mis *Mensajes del proscripto*, que, reunidos a la *Revolución de Chile*, fueron publicados en una edición en Lima, 1853. Un tomo”.	Se trata de *Revolucion en Chile y los mensajes del proscripto*. Lima, Imprenta del Comercio, 1853. Como ya dijimos arriba, Manuel Bilbao no recupera ninguno de los textos recogidos en ese libro.	Pedro Pablo Figueroa sí recoge este libro, que edita con el nombre de “Mensajes del proscrito” (*OCF,* t. III, pp. 1-207). Al inicio de su edición imprime la siguiente noticia: “Este libro fue escrito en el destierro, es desconocido del pueblo de Chile, no habiendo figurado en la edición de las obras de Bilbao publicadas en Buenos Aires en 1866. – Es la historia política de la República desde 1850, siendo a la vez una autobiografía de Francisco Bilbao”.
“1852. *Santa Rosa de Lima*”.	Manuel Bilbao editó la segunda versión de este libro, aparecida en Argentina. “Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima”, *OC*, t. I, pp. 351-443.	Figueroa tomó el libro de la edición de Manuel Bilbao, pero editó el texto sin sus apéndices (*OCF*, t. III, pp. 209-287).

<table>
<tr><th>Datos ofrecidos en los “Apuntes cronológicos”</th><th colspan="2">Apariciones en las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Manuel Bilbao (OC) o las Obras completas de Francisco Bilbao editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)</th></tr>
<tr><td>“1853. Revista Independiente, que funda Manuel en Lima”.</td><td colspan="2">Ni Manuel Bilbao ni Figueroa toman todos los textos de esta revista, que debe ser objeto de una investigación especial. Los datos ofrecidos por la investigación en proceso de Álvaro García, a partir de los fondos –muy estragados- de las bibliotecas peruanas, han permitido localizar los siguientes textos.
1. “Necesidad de una nación”, incluido en Revolución en Chile y los mensajes del proscripto, y recogido por Figueroa, OCF, t. III, pp. 277-290.
2. “La tragedia divina”, recogido en OC, t. II, 476-481 y OCF, t. II, 261-266.
3. “Año nuevo”, que a la fecha se mantiene inédito.
4. “La beneficencia. A la juventud”, que a la fecha se mantiene inédito.
5. “Los soliloquios del proscrito”, incluido en Revolución en Chile y los mensajes del proscripto, y recogido por Figueroa, OCF, t. III, pp. 203-207.</td></tr>
<tr><td>“1854. Destierro a Guayaquil. La Revolución de la honradez, folleto terrible contra la administración Echenique”.</td><td colspan="2">Ni Manuel Bilbao ni Figueroa conocen este texto, que apareció en un folleto hoy perdido, pero fue editado recientemente por David Sobrevilla a partir de la versión editada en el periódico El triunfo del Pueblo, Cusco, 24 de mayo de 1854, pp. 44-46. Véase “La revolución de la honradez”, en Escritos peruanos de Francisco Bilbao, Santiago, Universitaria, 2005, pp. 97-111.
Además, Manuel Bilbao edita el siguiente texto, que está fechado en Guayaquil y fue editado en un periódico que hasta ahora se mantiene como desconocido; Figueroa lo copia de allí: “El 18 de setiembre de 1854. La segunda campaña”, Guayaquil, 1854, OC, t. II, pp. 499-507 y OCF, t. II, pp. 277-286.</td></tr>
<tr><td>“La abolición de la presidencia, y dos mensajes más”.</td><td>A la fecha, “La abolición de la presidencia” no ha podido ser encontrado.
El tercer mensaje es “El mensaje del proscrito. A la nación chilena”, incluido en Revolución en Chile y los mensajes del proscripto. Manuel Bilbao lo incluye en OC, t. II, pp. 445-460).
El cuarto es “El 18 de septiembre de 1854. A la juventud chilena”, recogido por Manuel Bilbao (OC, t. II, pp. 490-507).</td><td>Figueroa omite “El mensaje del procrito. A la nación chilena”, pero incluye “El 18 de septiembre de 1854” (OCF, t. II, pp. 277-286).</td></tr>
</table>

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*	
"1855. *Noticias de la victoria* (Comercio de Lima)".	Ni Manuel Bilbao ni Figueroa incluyen este texto, que fue rescatado por Sobrevilla a partir de la edición en *El Comercio,* 22 de enero de 1855, pp. 2-3 (*Escritos peruanos de Francisco Bilbao,* pp. 113-121).	
"*El Gobierno de la Libertad*".	*El gobierno de la libertad,* Lima, Imprenta del Comercio por J. M. Monterola, 1855. Recogido por Manuel Bilbao, *OC*, t. I, pp. 243-283.	Figueroa olvida incluir este texto.
"Polémica sobre la libertad de cultos y salida del Perú".	Ni Manuel Bilbao ni Figueroa recogen estos textos, que fueron editados por Sobrevilla, *Escritos peruanos de Francisco Bilbao,* pp. 167-189.	

La etapa reseñada presenta problemas textuales de enorme relevancia: a la fecha, ningún investigador de Bilbao se ha dado cuenta de que cuando se habla de *Boletines del espíritu* en realidad se está hablando de dos texto completamente diferentes entre sí, dos versiones publicadas por dos editores sin que tengamos datos que nos expliquen el porqué de sus diferencias. Cuando, en su *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* Vicuña Mackenna se burla del estilo de *Boletines del espíritu,* se está burlando de la primera versión; cuando, en su *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* Domingo Amunátegui Solar alaba el estilo del mismo libro, está alabando la segunda versión…

Como puede verse en la tabla de arriba, los editores del siglo XIX hicieron un trabajo muy deficiente a la hora de recoger los textos de la etapa peruano-ecuatoriana: Manuel Bilbao desconoce muchos textos; Figueroa trata de recoger los textos olvidados por Manuel Bilbao, pero en el camino va perdiendo otros que ya habían sido recuperados; los textos además van empobreciéndose conforme se transmiten, pues pierden los apéndices preparados por Francisco Bilbao en las ediciones originales.

Los fragmentos del libro inconcluso *La ley* son de una enorme importancia, pues contienen reflexiones importantes sobre la teoría del derecho revolucionario que justifica la creación de asociaciones populares como la Sociedad de la Igualdad; sin embargo, estos fragmentos son completamente desconocidos para los investigadores de nuestro siglo.

Como puede verse, hace falta aún mucha investigación de archivo para conocer a cabalidad la obra producida por Bilbao en Perú y el Ecuador. El trabajo de Sobrevilla es admirable a este respecto, pero dista mucho de haber logrado una recuperación de todos los textos importantes. Los fondos de las bibliotecas peruanas están muy estragados, y es necesario confrontar sus colecciones con las que están guardadas en bibliotecas de Estados Unidos y otros países. Por otro lado, como se ha demostrado en el cuadro de arriba, el desarrollo de su pensamiento en Chile es imposible de analizar si no se hace un análisis cuidadoso de la prensa de la época.

De Bélgica a París: la invención de América Latina

La cuarta etapa de la obra bilbaína es, en realidad, un preludio de lo que sigue. Obligado a exiliarse por segunda vez en Europa, Bilbao se reencuentra con Quinet; gracias al encuentro con otros exiliados americanos, el pensador chileno decide recuperar el ideal bolivariano. Estos son los primeros textos en que aparece el nombre "América Latina", que será abandonado en la etapa siguiente.[4]

4 Los textos más importantes de esta etapa han sido recuperados por Álvaro García en una excelente investigación doctoral cuyos frutos editoriales fueron recientemente publicados como tomo IV de nuestra edición crítica de las obras completas de Francisco Bilbao: *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* introducción, edición y notas de Álvaro García, edición y notas de Rafael Mondragón, traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan, Santiago, El Desconcierto, 2014.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*	
"1856. *La República en Sud-América,* en la *Libre Recherche* de Bruxelles, revista de Pascal Duprat".	Se trata del artículo "Mouvement social des peuples de l'Amérique Méridionale, son caractère et sa portée", *La Libre Recherche*, Bruselas, 1855, t. I, pp. 246-256. El texto fue traducido al castellano por encargo de Manuel Bibao y publicado como "Movimiento social de los pueblos de la América meridional", *OC*, t. I, pp. 169-179. Hay una reciente edición a cargo de Álvaro García que recupera el texto original francés: Francisco Bilbao, "Tres ensayos sobre la 'América Latina'", noticia, edición y notas de A. G., *Archivos de filosofía,* Santiago, núm. 2-3, 2007-2008, pp. 499-595.	Figueroa copia el texto en la traducción ordenada por Manuel Bilbao, y lo edita en *OCF*, t. III, pp. 296-308.
"El juicio de Obando, *id., id.*"	"Le Président Obando. Sa trahison et son jugement", en *La Libre Recherche*, 1856, pp. 333-46. Manuel Bilbao encargó una traducción, que publicó como "El presidente Obando, su traición y enjuiciamiento", *OC,* t. I, pp. 181-194. Hay traducción reciente del original francés a cargo de Alejandro Madrid: "El presidente Obando. Su traición y su juicio", en *La Cañada,* núm. 2, 2011, pp. 158-172.	Figueroa olvida copiar este texto de la edición de Manuel Bilbao.
"*El Congreso Americano*. París".	*Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas,* París, Imprenta de D'Aubusson y Kugelmann, 1855; reimpreso como "Iniciativa de la América", en *Colección de ensayos i documentos relativos a la unión i confederación de los pueblos hispano-americanos*, t. I, Santiago, Imprenta Chilena, 1862, pp. 274-299. Manuel Bilbao lo toma de uno de estos dos lugares y lo edita como "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas, *OC*, t. I, pp. 284-304.	Figueroa lo toma de Manuel Bilbao: "Congreso Federal de las Repúblicas" y "Congreso Normal Americano", *OCF*, t. II, pp. 155-156 y 157-176.
"*Lamennais.* París".	*Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna,* París, Imprenta de D' Aubusson y Kugelmann, 1856. Manuel Bilbao lo edita en *OC*, t. I, pp. 81-136, añadiendo una nota al pie con un fragmento de carta de Quinet a su hermano.	Figueroa copia el texto de Manuel Bilbao, incluyendo la nota (*OCF*, t. IV, pp. 1-79).

Una mirada apenas superficial del cuadro de arriba demuestra la importancia fundamental de Álvaro García y Alejandro Madrid en la recuperación de los originales franceses de esta etapa, más o menos conocida desde hace tiempo a partir de las versiones traducidas en el siglo XIX. Aquí al menos tenemos la certeza de conocer la mayoría de los textos importantes de Bilbao: el único problema era no disponer de los originales franceses, situación que ha quedado subsanada por las investigaciones de García y Madrid.

Argentina: historia y memoria de América

La estancia argentina puede considerarse como quinta etapa de la obra de Bilbao. Después de una recaída en las tesis racistas de *Sociabilidad chilena,* Bilbao recupera su antirracismo y comienza la crítica formal de la antítesis "barbarie-civilización". Es la época de sus grandes textos sobre filosofía de la historia americana, así como de un muy intenso trabajo en la prensa de la época. El gran guía para esta etapa es Alberto J. Varona, quien demostró en su libro sobre Bilbao la existencia de alrededor de un 50% de textos nuevos, sólo de esta etapa. En efecto, la cantidad de textos inéditos producidos en Argentina es enorme, y por ello en el siguiente cuadro no daremos noticia detallada de cada uno de ellos: sólo nos limitaremos a señalar algunas líneas de investigación.[5]

[5] Parte importante de los textos de esta época fueron publicados por Álvaro García en el libro citado en la nota anterior.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*
"1857. Fundo la *Revista del Nuevo Mundo* en Buenos Aires".	Figueroa declaraba poseer una colección completa de esta importante revista, pero algo pasó con dicha colección mientras preparaba las *Obras completas,* pues al final dejó sin editar textos importantes (incluso, textos que había prometido editar). Son excepción los siguientes textos: 1. "Un recuerdo del ideal en el 25 de mayo de 1857, aniversario de la revolución argentina", *OC*, t. II, pp. 507-516 y *OCF*, t. II, pp. 287-296. 2. "*Un ánjel y un demonio* por la señorita doña Margarita Rufina Ochagavia", *OCF*, t. IV, pp. 87-92. 3. "Bibliografía. Edición de las *Obras completas* del señor Edgar Quinet", *OC*, t. II, pp. 481-487, y *OCF*, t. IV, pp. 169-175. Varona señaló la existencia de una cantidad importante de textos centrales del autor en dicha revista, y Clara Jalif editó algunos textos menores en su artículo "Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*", *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 16, 1999, pp. 130-154. Sin embargo, los textos más importantes de la misma, como "La América y la República", permanecían desconocidos hasta hace poco, cuando Álvaro García y yo los editamos como parte del volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* introducción, edición y notas de Álvaro García, edición y notas de Rafael Mondragón, traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan, Santiago, El Desconcierto, 2014. Cabe decir que aún hay mucho material valioso en la *Revista del Nuevo Mundo* que está esperando la atención de los especialistas.
"1858. Redacción del *Orden*, seis meses, y corresponsal del *Uruguay*. Fundo el *Grito Paraguayo".*	Como ocurre en la entrada anterior, se ha hecho muy poco para recuperar los textos de Bilbao en estas revistas, que siguen siendo desconocidos hasta el día de hoy. Son excepciones los siguientes, que fueron publicados en *El Orden*: 1. "Al Sr. Don Julio Rosquellas. Una observación sobre su teoría del destino", *OC*, t. II, 470-473, y *OCF*, t. IV, pp. 189-193. 2. "Eclipse de sol. Setiembre 7 de 1858. Era cristiana", *OC*, t. II, 542-545, y *OCF*, t. IV, pp. 214-216. Varona dio noticia de una cantidad importante de textos en estas revistas, y Clara Jalif publicó tres textos de importancia menor en su artículo "Tres artículos de Francisco Bilbao publicados en el periódico bonaerense *El Orden*", *Universum* (Talca), vol. 21, núm. 1, 2006, pp. 180-189. Enre los textos de *El Orden* recuperados en el volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* destacan "Aspiraciones capitales", "El arca de la alianza" y "Desmembraciones", además de "El fatalismo y [la] libertad en política", aparecido en *Uruguay.* Aún hace falta trabajo en estas revistas para estudiar los materiales restantes.

Datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos"	*Apariciones en las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Manuel Bilbao (OC) o las* Obras completas de Francisco Bilbao *editadas por Pedro Pablo Figueroa (OCF)*
"1859. Ocho meses, redacción del *Nacional Argentino"*.	Una vez más, se sabe poco de lo hecho por Bilbao en esta revista. La única excepción es el siguiente texto: 1. "Emancipación del espíritu en América", *OC,* t. II, pp. 545-551, y *OCF*, t. IV, pp. 217-223. Entre los textos rescatados por García en el volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* destacan "La federación", "La federación americana y la confederación europea" y "El congreso americano".
"1858. Colaboración en el *Museo Literario,* en donde se publicó la introducción de mi discurso: *La ley de la historia,* que fue leído en plena sesión del Liceo del Plata, en Buenos Aires".	El texto fue recuperado de manera completa por primera vez en *OC*, t. I, pp. 137-168. Figueroa copia el texto en *OCF*, t. I, pp. 131-166.
"1860 y 61. Algunos artículos sueltos, publicados en la *Reforma Pacífica,* de Buenos Aires, y en la *Revista del Paraná."*	El caso es similar al de entradas anteriores: se sabe muy poco del trabajo de Bilbao en estas revistas. Son excepción los siguientes textos: 1. "El grande aniversario. Jueves santo", *OCF,* t. II, pp. 271-276. 2. "El desterrado", *OCF*, t. I, pp. 101-106, que ha merecido edición reciente de Álvaro García con un importante estudio sobre Bilbao en la *Revista del Paraná,* "Francisco Bilbao en la *Revista del Paraná*: *El desterrado* y *Estudios filológicos*", en http://escriturasamericanas.cl/wp-content/uploads/2014/07/03_01_el_desterrado.pdf En el artículo citado, García edita los "Estudios filológicos" de Bilbao sobre la lengua mapuche; en el volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* hemos editado además el texto "La nueva redacción". Aún falta mucho material por recuperar.
"1861. Segunda edición de *Santa Rosa*. Buenos Aires".	Véase arriba la entrada pertinente en el cuadro dedicado a la etapa chileno-peruana.

Además de estos datos ofrecidos en los "Apuntes cronológicos", quedan algunos elementos posteriores a la redacción de los "Apuntes" que podríamos sistematizar de la manera siguiente:

1862. Publicación de *La América en peligro* y *La contrapastoral.*	*La América en peligro*, Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862; 2ª ed. (sin cambios respecto de la 1ª), Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. *La contra-pastoral,* Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. Ambos libros fueron recogidos por Manuel Bilbao para integrarlos en *OC*, t. II, pp. 171-278 y 277-309. Figueroa copia ambos textos de Manuel Bilbao en *OCF*, t. II, pp. 1-119 y 121-150.
Colaboración en *La Voz de Chile* dirigido por G. Matta	De este periódico sólo se conocía el siguiente texto: 1. "A la juventud brasilera", *OC*, t. II, pp. 460-469, y *OCG*, t. IV, pp. 177-187. En el volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* hemos editado los textos "La América en peligro", "A los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires" y "Los funerales", entre otros. Aún falta profundizar en el estudio de esta publicación.
Colaboración en *El Pueblo*	Del amplio conjunto de textos publicados por Bilbao en este periódico sólo se conocía la polémica entre Bilbao y Emilio Castelar, que Figueroa editó incompleta ("Bilbao i Castelar", *OCF*, t. I, pp. 119-130). En el volumen *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana,* hemos editado la polémica completa.
Traducción de *La expedición de México* de Edgar Quinet.	Edgardo Quinet, *La espedición de Méjico.* Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. El prólogo del traductor fue editado por Figueroa, *OCF*, t. II, pp. 151-153.
1863. Traducción de *Vida de Jesús* de Ernesto Renán.	Ernesto Renán, *Vida de Jesús.* Traducida por F. B. de la segunda edición francesa de 1863, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tipográfica Bonaerense, 1863. El prólogo del traductor fue editado por Manuel Bilbao, *OC*, t. II, pp. 31-64, y por Figueroa, *OCF*, t. II, pp. 177-215.
1864. Publicación de *El evangelio americano.*	*El evangelio americano,* Buenos Aires, Imprenta de la Soc. Tipográfica Bonaerense, 1864. Recogido en *OC*, t. II, pp. 311-444 y *OCF*, t. I, pp. 167-317.

Textos inéditos dejados por Francisco Bilbao a su muerte.	Manuel Bilbao inicia su segundo tomo con un conjunto de textos inéditos clasificados en tres tantos. Todos ellos son copiados por Figueroa, a veces con cierto descuido. Ellos son: 1. La serie *Discursos masónicos,* que se complementa con la "Protesta contra el Oriente de Francia" (*OC*, t. II, pp. 7-30 y *OCF*, t. IV, pp. 61-79). 2. El citado prólogo a la *Vida de Jesús* de Renán, que no es propiamente un texto inédito. 3. Un conjunto de textos que Manuel Bilbao supone que formarían parte de un proyecto de libro, al que el editor bautiza como *Estudios religiosos* (*OC*, t. II, pp. 65-141 y *OCF*, t. II, pp. 217-260 y t. IV, 113-168).
Miscelánea de artículos diversos preparada por Manuel Bilbao	Hay, finalmente, una miscelánea de "Artículos varios", sin mayor referencia, que Manuel Bilbao añadió apresuradamente para cerrar su segundo tomo. Todos ellos fueron copiados por Figueroa, y exceptuando uno, ofrecen como pista el año de su fecha de publicación. Ellos son: 1. De 1858: "4 de julio de 1776. Independencia de los Estados Unidos", *OC*, t. II, pp. 516-524, y *OCF*, t. II, pp. 297-306; "25 de mayo de 1810", *OC*, t. II, pp. 531-536 y *OCF*, t. IV, pp. 199-204. 2. De 1859 (en Paraná): "El grande aniversario – Jueves Santo", *OC*, t. II, pp. 495-499 y *OCF*, t. II, pp. 271-276. 3. De 1860: "Sobre la revelación del porvenir. En homenaje al 18 de septiembre de 1810, aniversario de la revolución de Chile", *OC*, t. II, pp. 529-531 y *OCF*, t. II, pp. 307-314. 4. De 1861: "El conflicto religioso", *OC*, t. II, pp. 536-542 y *OCF*, t. IV, pp. 205-212. 5. De 1862: "Ecce Homo", *OC*, t. II, pp. 492-494 y *OCF*, t. II, 267-270 6. De 1863: "Emancipación del espíritu en América", *OC*, t. II, pp. 545-551, y *OCF*, t. IV. pp. 217-223. 7. De 1864: "A los Sres. Ángel F. Costa – B. A. Jardin – Heraclio C. Fajardo", *OC*, t. II, pp. 473-476 y *OCF*, t. IV, pp. 195-198. 8. De fecha desconocida: "La resurrección del evangelio", *OC*, t. I, pp. 195-203 y *OCF*, t. III, pp. 289-295.

Como puede verse en los dos últimos cuadros, esta última etapa se caracteriza por un prodigioso ritmo de producción. Para la comprensión de esta etapa es necesario profundizar el trabajo de archivo. Aunque buena parte de dicha producción ha sido inventariada por Álvaro García y Alberto J. Varona, parece que aún falta para que ella nos sea conocida en su totalidad.

Esperamos que el presente apéndice, que ha presentado de manera sintética los problemas fundamentales de la transmisión del texto de la obra de Bilbao (falta de trabajo de archivo, textos intervenidos por el editor, variantes de redacción, textos en varias versiones y textos en francés que eran conocidos sólo en traducciones del siglo XIX), pueda orientar a los estudiosos interesados en profundizar en el rescate de la obra de este autor.

BIBLIOGRAFÍA CITADA[1]

1. Obras de Francisco Bilbao

Bilbao, Francisco, "A los argentinos" [1864], en R. López Muñoz. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México,* pról. de Salvador Morales, México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1995, pp. 77-81.

_____, "Apuntes cronológicos" [1862], en D. Amunátegui Solar, *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 109-119. MC.

_____, "Boletines del Espíritu" [1850], en F. Bilbao, *El evangelio americano*, selec., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 293-306.

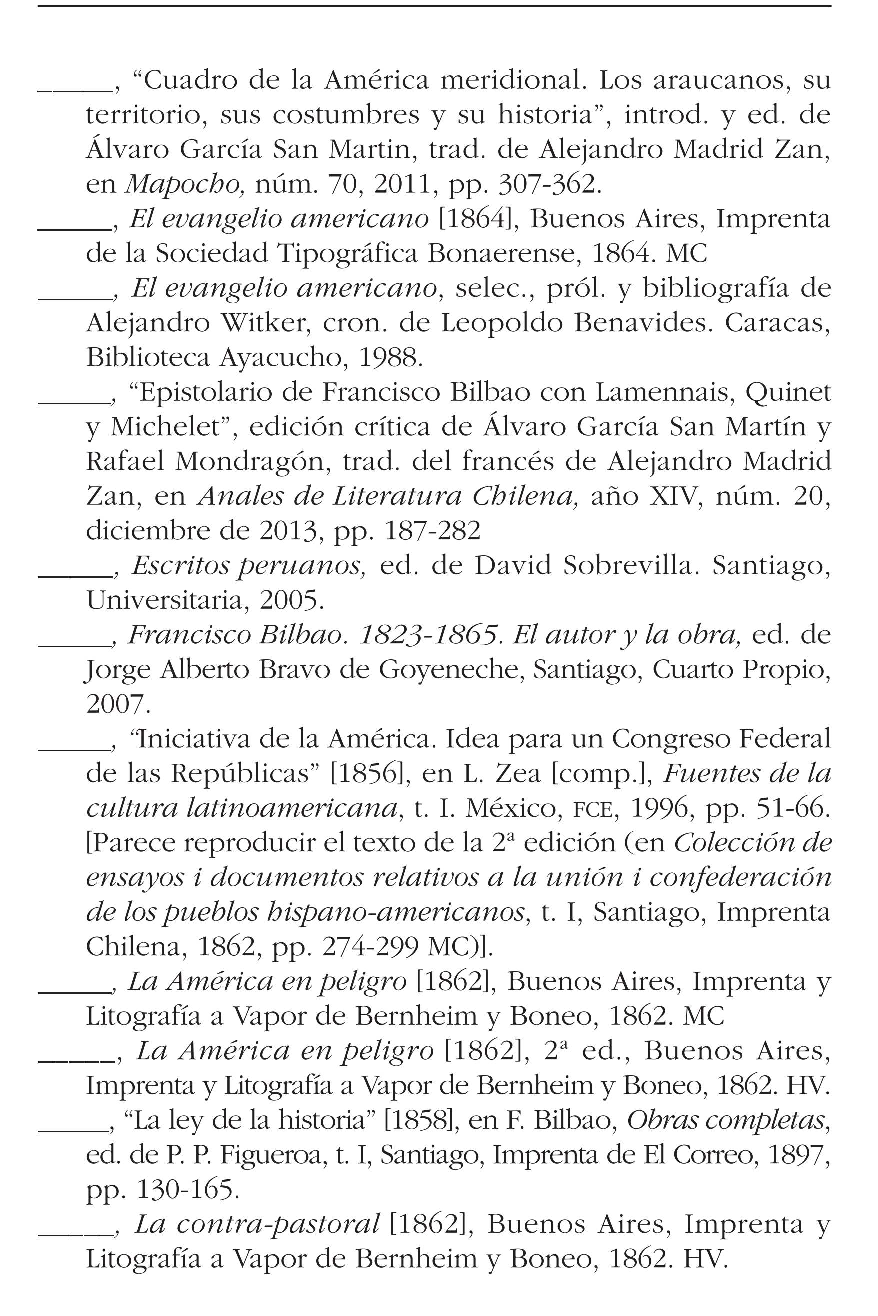
[1] Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Memoria Chilena*. En http://www.memoriachilena.cl, están marcadas con MC.

Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France. En http://gallica.bnf.fr, están marcadas con GL.

Las obras disponibles en Internet gracias a los proyectos de digitalización de la Universidad de Harvard están marcados con HV.

Las obras disponibles en Internet gracias a la Universidad de Maryland están marcadas con MY.

En el caso de las obras de Francisco Bilbao, indico entre corchetes la fecha de edición original en cada obra. Cuando me parece necesario, agrego al final de cada entrada una breve nota bibliográfica sobre la historia de la edición de cada texto.



_____, "Cuadro de la América meridional. Los araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia", introd. y ed. de Álvaro García San Martin, trad. de Alejandro Madrid Zan, en *Mapocho,* núm. 70, 2011, pp. 307-362.

_____, *El evangelio americano* [1864], Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864. MC

_____, *El evangelio americano*, selec., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.

_____, "Epistolario de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet", edición crítica de Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, trad. del francés de Alejandro Madrid Zan, en *Anales de Literatura Chilena,* año XIV, núm. 20, diciembre de 2013, pp. 187-282

_____, *Escritos peruanos,* ed. de David Sobrevilla. Santiago, Universitaria, 2005.

_____, *Francisco Bilbao. 1823-1865. El autor y la obra,* ed. de Jorge Alberto Bravo de Goyeneche, Santiago, Cuarto Propio, 2007.

_____, "Iniciativa de la América. Idea para un Congreso Federal de las Repúblicas" [1856], en L. Zea [comp.], *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I. México, FCE, 1996, pp. 51-66. [Parece reproducir el texto de la 2ª edición (en *Colección de ensayos i documentos relativos a la unión i confederación de los pueblos hispano-americanos*, t. I, Santiago, Imprenta Chilena, 1862, pp. 274-299 MC)].

_____, *La América en peligro* [1862], Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. MC

_____, *La América en peligro* [1862], 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. HV.

_____, "La ley de la historia" [1858], en F. Bilbao, *Obras completas*, ed. de P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 130-165.

_____, *La contra-pastoral* [1862], Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. HV.

______, *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna* [1856], París, Imprenta de D' Aubusson y Kugelmann, 1856.

______, "Movimiento social de los pueblos de la América Meridional" [1856], en F. Bilbao, *Obras completas,* ed. de P. P. Figueroa, t. III, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 296-308.

______, "Prefacio a los Evangelios. El Libro en América" [publicación póstuma, escrito en 1846], en F. Bilbao, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 107-117.

______, *Revolucion en Chile y los mensajes del proscripto.* Lima, Imprenta del Comercio, 1853. MC

______, "Sociabilidad chilena" [1844], en F. Bilbao, *El evangelio americano*, selec., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 3-37. [Reproduce el texto de la 3ª edición, según fue recogido en las *Obras completas* editadas por Figueroa].

Lammenais [*sic*.], *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpresa en Santiago de Chile,* trad. y pról. de Francisco Bilbao, Santiago, Imprenta Liberal, 1848.

Quinet, Edgar, *La espedicion de México,* trad. y pról. de Francisco Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862.

2. Obras sobre Francisco Bilbao

Abramson, Pierre-Luc, "L' 'évangile américain' de Francisco Bilbao. Manifeste philosophique et politique", en *América. Cahiers du* CRICCAL, núm. 21, 1998, pp. 185-191.

______, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo* XIX, trad. de Jorge Alberto Luís Padín Videla. México, FCE, 1999.

Amunátegui Solar, Domingo, *Bosquejo histórico de la literatura chilena,* Santiago, Imprenta Universitaria, 1915. MC.

Ardao, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993 (*500 Años Después*, 15).

_____, "El verdadero origen del nombre de América Latina", en VV.AA., *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM, 1986 (*Nuestra América*, 14), pp. 259-271.

Barros Arana, Diego, *Un decenio de la historia de Chile. 1841-1851*, 2 t., Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria de S. A. García Valenzuela, 1905 y 1906. MC.

Barra, Eduardo de la, *Francisco Bilbao ante la sacristía. Refutación de un folleto*, Santiago, El Ferrocarril, 1872.

Benavides, Leopoldo, "Cronología", en F. Bilbao, *El Evangelio americano*, sel., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 309-316.

Berisso, Luis, *El pensamiento de América,* Buenos Aires, Félix Lajouane, 1898.

Bilbao, Manuel, *Cartas de Bilbao a Sarmiento recopiladas por unos amigos de la verdad,* Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875. HV

_____, *Vida de Francisco Bilbao,* Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866.

Blanco Cuartín, Manuel, "Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas", en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín,* Santiago, Imprenta Barcelona, 1913. MC

Collier, Simón, "Alberto Varona, *Francisco Bilbao, revolucionario de América*", en *Journal of Latin American Studies*, vol. IX, núm. 1, 1977, pp. 162 y 163.

Cruz, Pedro N., "Francisco Bilbao", en sus *Estudios sobre la literatura chilena,* t. I. Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, pp. 7-58.

Cúneo, Dardo, "Bilbao en la Argentina", en F. Bilbao, *El evangelio americano,* Buenos Aires, Americalee, 1943, pp. 7-25.

Darío, Rubén, *Obras completas,* t. XI, *Crónica política (inédita),* ed. de Alberto Ghiraldo, Madrid, Biblioteca Rubén Darío, 1923.

_____, "Reflexiones de año nuevo parisiense", en *Peregrinaciones,* pról. de Justo Sierra, Paris/México, Viuda de Ch. Bouret, 1901, p. 154 y 155

Defensa al artículo Sociabilidad chilena. Reimpreso por E. Dañino, Concepción, Imprenta del Instituto, 1844.

Donoso, Armando, *Bilbao y su tiempo,* Santiago, Zig-Zag, 1913.

_____, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao,* Santiago, Nascimiento, 1941.

Encina, Francisco A., *Resumen de la historia de Chile,* t. II, 4ª ed. redacción, iconografía y apéndices de Leopoldo Castedo, Santiago, Zig-Zag, 1954.

Eyzaguirre, Jaime, "Conservadores y románticos", en su *Hispanoamérica del dolor y otros estudios,* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1979, pp. 339-380.

Fernández Nadal, Estela, "Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores", en *Polis,* revista de la Universidad Bolivariana, Chile, año I, vol. 4, núm. 12, 2005. En http://www.revistapolis.cl/12/ferna.htm, (fecha de consulta: 27 de mayo, 2008).

Fernández Retamar, Roberto, "Nuestra América y el Occidente", en Leopoldo Zea [comp.], *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I. México, FCE, 1996, pp. 153-184.

Figueroa, Pedro Pablo, *Historia de Francisco Bilbao*, Santiago, Vicuña Mackenna, 1894. MC.

_____. "Introducción", en F. Bilbao, *Obras completas*, ed. de P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. xii-xx.

Gargarella, Roberto, "El constitucionalismo radical", en *Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860),* Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 11-66.

______. "Progresistas eran los de antes", en *Clarín,* 24 de enero de 2007. En http://edant.clarin.com/diario/2007/01/24/opinion/ o-02101.htm.

García San Martín, Álvaro, "Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica", en *La Cañada,* núm. 2, 2011, pp. 17-47.

______, "Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco", en *Latinoamérica,* núm. 53, 2013, pp. 141-162.

______, "Noticia. Francisco Bilbao y la conferencia sobre la filosofía de la historia del Nuevo Mundo", en *Archivos. Revista de Filosofía,* núms. 6-7, 2011-2012.

Gazmuri, Cristián, *El "48" chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999.

Grez, Sergio, "Francisco Bilbao responde a sus jueces ante los cargos de 'sedicioso, blasfemo e inmoral'", en *Mapocho*, núm. 38, 1995, pp. 281-306. MC.

_____, *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, Santiago, Dibam, 1995.

Illanes, María Angélica, "La revolución solidaria. Las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1890", en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista, 1810-1910,* Santiago, Lom, 2003, pp. 263-362.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana,* Mendoza, EDIUNC, 2003.

_____, "Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao", en *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano. "Universidad e identidad latinoamericana",* Mendoza, EDIUNC, 1989, pp. 391-399

_____, "Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao", en *Cuadernos Americanos,* núm. 27, vol. 3, mayo-junio 1991, pp. 34-51.

_____, "Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana,* vol. 16, 1999, pp. 130-154. En http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1471/jalifcuyo16.pdf (fecha de consulta: 28 de abril, 2008).

_____, "Tres artículos de Francisco Bilbao publicados en el periódico bonaerense *El Orden*", en *Universum* (Talca), vol. 21, núm. 1, 2006, pp. 180-189. En http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100011 (fecha de consulta: 28 de abril, 2008)

Jobet, Julio César, "Despedida melancólica", en *Occidente,* núm. 263, 1975, pp. 58-63. MC

______, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*, Santiago, Universitaria, 1951. MC

______, "Las ideas políticas y sociales de Santiago Arcos y Francisco Bilbao", en *Atenea*, núms. 481-482, septiembre 2000, pp. 275-298.

______, *Los precursores del pensamiento social de Chile,* 2 t, Santiago, Universitaria, 1955-1956.

______, *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*, Santiago, Cultura, 1943.

Jocelyn-Holt, Alfredo, "Los girondinos chilenos: una reinterpretación", en *Mapocho,* núm. 29, 1991-1, pp. 46-55.

Korn, Alejandro, "Francisco Bilbao y José Manuel Estrada", en *Obras completas,* Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 223-232.

Kubitz, O. A., "Francisco Bilbao's *Ley de Historia* in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, junio de 1960, pp. 487-502.

Latcham, Ricardo, "Francisco Bilbao", en su *Varia lección,* comp. de Pedro Lastra y Alfonso Calderón. Santiago, DIBAM, 2000, pp. 181-189.

Lastarria, José Victorino, *Recuerdos literarios,* pról. de Luis Sánchez Latorre, Santiago de Chile, Lom/Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2001.

López Muñoz, Ricardo, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México,* pról. de Salvador Morales, México, Centro de Investigación Científica, 1995. MC (sólo el texto, sin la antología de Bilbao).

MacDonald Spindler, Frank, “Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, núm. 3, julio-septiembre de 1980, pp. 487-496.

_____, “Lamennais and Montalvo: An European Influence upon Latin American Political Thought”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, núm. 1, enero-marzo de 1976, pp. 137-146.

Mandiola, Rómulo, *Francisco Bilbao i sus panejiristas,* pról. de Crescente Errázuriz, 2 vols., Santiago, El Estandarte Católico, 1876.

Martí, José, “Nuestra América” [1889], en *Obras completas,* La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1991, t. VII, pp. 349-353.

Melgar Bao, Ricardo, “Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile”, en *Cuadernos Americanos,* año V, vol. 3, núm. 27, 1991, pp. 52-68.

_______, “La rebelión de los igualitarios en Chile”, en *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna,* t. 1, México, Alianza-CNCA, 1989, pp. 62-71.

Miard, Louis, “Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao”, en *Cahiers mennaisiens*, numéro spécial, 14-15, 1982.

Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial,* trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Barcelona, Gedisa, 2007 (*Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento*).

Mondragón, Rafael, “Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de *La Tribune des Peuples*”, en *Latinoamérica,* núm. 53, 2013, pp. 105-139.

_____, *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX,* México, UNAM, 2013.

_____, “Hacia la metafórica bíblica de Francisco Bilbao. Reflexiones metodológicas sobre un filosofar que opera desde su horizonte cultural”, en VV.AA., *Identidad y diferencia. Memorias del Congreso Internacional de Filosofía,* México, Siglo XXI Editores/Asociación Filosófica de México, 2010.

Mora, Maribel, "'Combatiendo siempre sin rendirse jamás'. Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao", en *La Cañada,* núm. 1, 2010, pp. 43-69.

Neruda, Pablo, *Canto general,* ed. de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2000.

_____, *Yo acuso,* ed. de Leónidas Aguirre, Buenos Aires, La Oveja Negra, 2003.

Phelan, John L., "Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America", en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298.

Poblete, Juan, "Lectura de la sociabilidad y sociabilidad de la lectura: la novela y las costumbres nacionales en el siglo XIX", en *Revista de crítica literaria latinoamericana,* año XXVI, núm. 52, 2000, pp. 11-34.

Poderti, Alicia E., "Intertextualidad e intratextualidad en las escrituras de Manuel y Francisco Bilbao", en *Annales* [revista del Intituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo], núm. 2, 1990, pp. 81-102.

Quijada, Mónica, "Sobre el origen y la difusión del nombre 'América latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", en *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214, 1998, pp. 595-616.

Quinet, Madame, "Un grand patriote américain", en sus *Mémoires d'exil,* Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292. GL

Rodó, José Enrique, "La vuelta de Juan Carlos Gómez", en *Obras completas,* ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 492-497.

_____, "Montalvo", en *Obras completas,* ed. de E. Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 572-609.

Rodríguez, Zorobabel, *Francisco Bilbao. Su vida i sus doctrinas,* pról. de Rómulo Mandiola, Santiago, El Independiente, 1872.

Roig, Arturo Andrés, "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental", en Leopoldo Zea [comp.], *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I, México, FCE, 1996, pp. 67-80.

_____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* 2ª edición corregida a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia y José Luis Gómez-Martínez, Georgia, Proyecto Ensayo Hispánico, 2004. En http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/ (fecha de consulta: 23 de octubre, 2007).

Rojas Mix, Miguel, "Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...", en *Caravelle* [revista de la Universidad de Tolousse], núm. 46, 1986, pp. 35-47.

_______, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón,* Barcelona, Lumen, 1991.

Sobrevilla, David, "Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo en el Perú y su aporte a la abolición de la esclavitud", en *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina,* Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1999, pp. 123-169.

Stuven, Ana María, "Los límites de la polémica: *Sociabilidad chilena* por Francisco Bilabo", en *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX,* Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 251-282.

_______, "*Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao: una revolución del saber y del poder", en VV. AA., *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940,* Santiago, Fundación Mario Góngora-Vivaria, 1992, pp. 345-368.

Ugarte, Elías, *Francisco Bilbao, agitador y blasfemo. (Ensayo socio-político y biográfico de un hombre y su época),* Santiago, Ediciones Alerce/Sociedad de Escritores de Chile, 1965.

Unamuno, Miguel de, *Epistolario americano, (1890-1936),* ed., introd. y notas de Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

Varona, Alberto J., *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos,* Panamá, Ediciones Excelsior, 1973.

Vicuña Mackenna, Benjamín, "¡Cosas de Chile! Cuadros y recuerdos del estado de sitio de 1850. Francisco Bilbao", en *Chile. Relaciones históricas,* Santiago, R. Jover, 1877, vol. I, pp. 1-49.

_____, "Los jirondinos chilenos", en *Chile. Relaciones históricas,* Santiago, R. Jover, 1877, vol. II, pp. 367-420.

_____, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* Santiago, R. Jover Editor, 1878.

Wood, James A., *The Society of Equality,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011.

Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México, FCE, 1992.

_____, *El pensamiento latinoamericano,* México, Ariel, 2003, edición actualizada a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles y Carlos Alberto Martínez. En http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/indice.htm (fecha de consulta: 7 de septiembre, 2008).

3. Otras obras citadas

Abellán, José Luis, "Prólogo" en José Gaos, *Obras completas,* t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español,* ed. coordinada por Fernando Salmerón, pról. de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 5-20.

Agustín, *Confesiones,* trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Llanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Alonso, Dámaso, "Teoría de los conjuntos semejantes", en D. Alonso y Carlos Bousoño, *Seis calas en la expresión literaria española,* Madrid, Gredos, 1963, pp. 45-74.

Altamirano, Carlos, *Para un programa de historia intelectual,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
Alter, Robert, *The Art of Biblical Poetry,* [s.l.], Basic Books, 1985.
______, *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary,* Nueva York, Norton, 2004.
Alvar, Manuel, "El paralelismo en los cantos de boda judeo-españoles", en *Anuario de Letras* [FFyL-UNAM], núm. 6, 1964, pp. 109-159. En http://www.cervantesvirtual.com/ Ficha Obra.html?Ref=21098 (fecha de consulta: 29 de septiembre, 2008).
Álvarez, Federico, "¿Romanticismo en Hispanoamérica?", en Carlos Magis [coord.], *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas,* México, El Colegio de México, 1970, pp. 67-76.
Amunátegui, Miguel Luís, *Ensayos biográficos,* 4 t., Santiago, Imprenta Nacional, 1880.
Amunátegui Solar, Domingo, *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt, don Francisco Puente i don Antonio Varas (1835-1845)*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1891. MC.
André, J. M. y A. Hus, *La historia en Roma,* 4ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2005.
Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes,* París, Payot, 1982.
Barros Arana, Diego, *Miguel Luís Amunátegui,* París, A. Lahure, 1889. MC.
______, *Historia general de Chile,* t. XV, Santiago, Josefina M. de Palacios, 1897. MC
Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú,* 8ª ed. corregida y aumentada, 16 t., Lima, Diario La República/Universidad Ricardo Palma, 1998.
Bello, Andrés, "Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución, desde 1810 hasta 1814 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 219-227.

_____, "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la universidad en la sesión solemne del 22 de setiembre de 1844 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía.* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 153-173.

_____, "*La Araucana* por Don Alonso de Ercilla y Zúñiga", en su *Obra literaria,* ed. de Pedro Grases, 2ª ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 339-347.

_____, "Modo de escribir la historia" en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 229-242.

_____, "Modo de estudiar la historia", en *Obras completas,* t. XIX, *Temas de historia y geografía,* Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 243-252.

Benichou, Paul, *El tiempo de los profetas, Doctrinas de la época romántica,* México, FCE, 1977.

Benjamin, Walter, "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, México, Ediciones Coyoacán, 1999, pp. 77-88.

_______, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* trad. y ed. crítica de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2004.

Borges, Jorge Luis, "La esfera de Pascal", en *Obras completas,* t. II, Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 16-19.

Brueggemann, Walter, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa,* trad. de Francisco Molina J. de la Torre, Salamanca, Sígueme, 2007 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 121).

Buber, Martin, *Caminos de utopía,* trad. de J. Rovira Armengol, México, FCE, 1955 (*Breviarios,* 104).

Castillo Sandoval, Roberto, "¿"Una misma cosa con la vuestra"?: el legado de Ercilla y la apropiación postcolonial de la patria araucana en el *Arauco domado*", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 170 y 171, 1995, pp. 231-247. En http://www.haverford.edu/span/spanish/Docs/domado.html (fecha de consulta: 13 de febrero, 2008).

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana,* Barcelona, Puvill, 1996.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando,* México-Barcelona, UACM-Biblioteca Nueva, 2009.

_____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi, México, Miguel Ángel Porrúa/CRIM-CCyDEL-UNAM, 2000 (Filosofía de Nuestra América).

_____, *Filosofía de la liberación latinoamericana,* México, FCE, 1983.

_____, "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en H. Cerutti y L. Weinberg, [coords.], *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993 (*El ensayo iberoamericano*, 1), pp. 13-26.

_____, "Itinerario de la utopía en Nuestra América", en *Nuestra América,* núm. 12, 1984, pp. 11-32

Cicerón, *De Oratore = Sobre el orador,* ed. de José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2002 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 300).

_____, *Orator = El orador perfecto,* ed. bilingüe de Bulmaro Reyes, México, UNAM, 1999.

Collier, Simon, "Chile", en L. Bethell [ed.], *Historia de América Latina,* t. VI, *América Latina independiente. 1820-1870,* Barcelona, Crítica, 2000, pp. 238-263.

_____, *Ideas and Politics of Chilean Independence,* Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Considérant, Victor, *México. Cuatro cartas al Mariscal Bazaine,* ed., estudio preliminar y notas de Carlos Illades, México, Instituto Mora, 2008.

Cope, Edward Meredith, *Commentary on the "Rhetoric" of Aristotle,* Cambridge, Cambridge University Press, 1877. En http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0080 (fecha de consulta: 13 de febrero, 2008)

Cúneo, Dardo, *El periodismo de la disidencia social (1858-1900),* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

Derrida, Jacques, "La Differánce", en *Margenes de la filosofía,* trad. de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 1998.

Díaz, Lilia, "El liberalismo militante", en VV.AA., *Historia general de México. Versión 2000,* México, El Colegio de México, 2000, pp. 583-631.

Diccionario de filosofía latinoamericana, ed. coordinada por Horacio Cerutti Guldberg. En http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index.htm (fecha de consulta: 20 de junio, 2006).

Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina, 3 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995.

Donoso, Ricardo, *Las ideas políticas en Chile,* 3ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1975.

DRAE = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española,* 2 t., 22ª ed., Madrid, Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española/Espasa-Calpe, 2001.

Dulaey, Martine, *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV),* trad. de Rosa María Herrera, Madrid, Cristiandad, 2003.

Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx,* Estella, Verbo Divino, 1993. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/marx3/ marx3.html (fecha de consulta: 7 de septiembre, 2008)

Edwards, Alberto, *La fronda aristocrática en Chile,* Santiago, Imprenta Nacional, 1928. MC.

Falcón, Ricardo, *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899),* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984.

"Fatalité du progrès revolutionnaire", en *La Tribune des Peuples,* 19 de marzo de 1849.

Feliú Cruz, Guillermo, "Andrés Bello y la historiografía chilena", en *Mapocho,* t. IV, núm. 3, vol. 12, 1965, pp. 251-263.

Fernández, Estela y Adriana Arpini, "Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas", en *Revista de Historia de América,* núm. 107, 1989, pp. 147-158.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía,* 5ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1964.

Figueroa, Pedro Pablo, *Diccionario biográfico de Chile,* 3 t., Santiago, Barcelona, 1897-1901. MC.

Figueroa, Virgilio, *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile*, 4 t., Santiago, La Iustración, 1925-1931. MC.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 3 – La inquietud de sí,* México, Siglo XXI, 1987.

Frenk, Margit, "En torno a Juan Ruiz de Alarcón", en su *Del siglo de oro español,* México, El Colegio de México, 2007 (*Serie Trabajos Reunidos,* 5), pp. 23-56.

_____, *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes,* México, FCE, 2005 (*Lengua y Estudios Literarios*).

Gaos, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea,* en sus *Obras completas*, t. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea,* ed. coordinada por Fernando Salmerón, México, UNAM, 1993 (Nueva Biblioteca Mexicana, 112), pp. 63-1171.

_____, *En torno a la filosofía mexicana,* en sus *Obras completas,* t. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México,* México, UNAM, 1996, pp. 267-392.

_____, *Pensamiento de lengua española,* en sus *Obras completas,* t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español,* ed. coordinada por Fernando Salmerón, pról. de José Luis Abellán, México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 329-405.

_____, *Obras completas,* t. III, *Ideas de la filosofía (1938-1950),* ed. A. Zirión, México, UNAM, 2003.

_____. *Pensamiento español,* en sus *Obras completas,* t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español,* ed. coordinada por Fernando Salmerón, pról. de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 22-328.

Gazmuri, Cristián, "Alberto Edwards y la fronda aristocrática", en *Historia,* vol. I, núm. 37, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004, pp. 61-95.

_____, "Historiografía conservadora chilena. La influencia de Oswald Spengler", en *El Mercurio,* 12 de noviembre, 2000. En http://www.puc.cl/historia/cinfo/Articulos/ gazmuri20.htm (fecha de consulta: 23 de octubre, 2007).

_____, *La historiografía chilena (1842-1970),* t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Taurus, 2006.

Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana,* Barcelona, Paidós, 1981.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua,* Madrid, Siruela, 2006.

Henríquez Ureña, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica,* 2ª ed., trad. de Joaquín Díez-Canedo, México, FCE, 1949 (*Biblioteca Americana*, 9).

Hermógenes, *Progymnásmata* = Hermógenes. "Ejercicios de retórica", en Hermógenes, Teón, Aftonio, *Ejercicios de retórica*, ed. de Ma. Dolores Reche Ramírez. Madrid, Gredos, 1991.

Heschel, Abraham J., *The Prophets*, Nueva York, Harper & Row, 1962.

Jaksić, Iván, *Andrés Bello. Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 131-142.

Kaempfer, Álvaro, "Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional", en *Revista de crítica literaria latinoamericana,* núms. 63-64, 2006, pp. 9-24.

Kennedy, Georges A., *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, Princeton University Press, 1963.

Larousse, Pierre, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle,* 17 vols., París, Administration du Grand Dictionnaire Universel, 1866-1867. MC

Lastarria, José Victorino, *Investigaciones sobre la influencia social de la conqista i del sistema colonial de los españoles en Chile,* Santiago, Imprenta del Siglo, 1844. MC

Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito,* ed. Jesús María Ayuso Díez, 2ª ed., Madrid, A. Machado, 2000 (*La Balsa de la Medusa,* 41).

Lezama Lima, José, *La expresión americana,* ed. crítica de Irlemar Chiampi, México, FCE, 2005 (*Colección Conmemorativa 70 Aniversario*, 21).

Lewis, Ch. y Ch. Short, *A Latin Dictionary,* Oxford, The Clarendon Press, 1879. En http://www.perseus.tufts.edu (última fecha de consulta: 27 de agosto, 2007)

Lidell, Henry George y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, The Clarendon Press, 1940. En http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057;layout=;query=toc;loc=pa%2Fqos (última fecha de consulta: 27 de agosto, 2007).

Lienhard, Joseph T, "A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle's *Rhetoric*", en *The American Journal of Philology*, vol. 87, núm. 4, octubre de 1966, pp. 446-454.

Lienhard, Martin, *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial,* Frankfurt, Iberoamericana, 2008.

Löwith, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones de la filosofía de la historia,* Madrid, Aguilar, 1968.

Luther King, Martin, *Un sueño de igualdad,* Madrid, Diario Público, 2010.

Mariátegui, José Carlos, *Literatura y estética,* pres., selec. y notas de Mirla Alcíbiades, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2006 (*Claves de América,* 33).

Martí, José, "Nuestra América" [1889], en *Obras completas*, t. VII, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 349-353.

______, "Nuestra América" [1891], en *Obras completas*, t. VI, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 15-23.

Medina, José Toribio, *Chilenismos. Apuntes lexicográficos,* Santiago, Soc. Imp. y Lit. Universo, 1928. MC.

Mignolo, Walter, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte cultural de la Modernidad", en Edgardo Lander [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Mondragón, Rafael, "Al margen de Henríquez Ureña. Sobre 'voz', 'cuerpo' y 'herencia' en el filosofar de nuestra América (siglos XIX-XX)", en *Andamios. Revista de investigación social,* vol. 7, núm. 13, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, mayo-agosto de 2010, pp. 259-290.

_____, "Gestos del pensar y ética de la lectura en *Las corrientes literarias en la América hispánica* de Pedro Henríquez Ureña", en Liliana Weinberg [coord.], *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina*, vol. II, México, CIALC-UNAM, 2010, pp. 55-103.

_____, Gramática y revolución. Un comentario a la polémica filológica de 1842", en Cristina Gómez Álvarez, Josefina Mac Gregor Zárate y Mariana Ozuna Castañeda [coords.], *1810, 1910: Reflexiones sobre dos procesos históricos. Memoria,* México, FFyL-UNAM, 2010, pp. 351-372.

_____, *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de nuestra América. El pensamiento latinoamericano del siglo XIX en su dimensión literaria,* 2006 (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Letras Hispánicas).

_____, "Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría", en *Contribuciones desde Coatepec,* núm. 16, enero-junio 2009, pp. 11-30.

_____, "Una *Vida* de Simón Rodríguez. Reflexiones sobre el uso del género biográfico en la historia de las ideas filosóficas en nuestra América", en *Memorias del II Coloquio Interna-*

cional "Historia y Literatura", Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2008.

Morla, Víctor, "La poesía hebrea y el salterio", en *Libros sapienciales y otros escritos*, 6ª ed., Estella, Verbo Divino, 2006 (*Introducción al estudio de la Biblia*, 5), pp. 312-323.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990.

Nisbet, Robert, "The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais", en *The Journal of Politics,* vol. 10, núm. 4, noviembre de 1948, pp. 764-786.

NTLLE = Real Academia Española, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.* En http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle (fecha de consulta: 30 de mayo, 2008).

Palti, Elías José, "El malestar y la búsqueda: más allá de la historia de 'ideas'", en *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político),* México, FCE, 2005, pp. 23-60.

Pascal, Blaise, *Pensamientos,* selec. y trad. de Xavier Zubiri, Madrid, Espasa, 1940.

Pérez Zavala, Carlos, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso,* 2ª ed., Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto Ediciones del ICALA, 1998. En http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/introd.htm (fecha de consulta: 5 de febrero de 2007).

Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva,* México, Siglo XXI, 1998.

Pinto Vallejos, Julio, "Cien años de propuestas y combates: la historiografía chilena durante el siglo XX", en J. Pinto Vallejos y M. L. Argudín [comps.], *Cien años de propuestas y combates. La historiografía chilena durante el siglo XX,* México, UAM-A, 2006, pp. 21-107.

Promis, José, "La otra lectura de la *Araucana*", en *Mapocho,* núm. 38, 1995-2, pp. 79-98. MC.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, 1993, pp. 201-241.

Quinet, Edgar, "L' expédition du Mexique", en *Oeuvres completes*, t. XXIV, *Le livre de l'exilé. Oeuvres politiques pendant l'exil,* Paris, Librairie Hachette et Cie., s.f. [*ca.* 1875], pp. 83-131.

_____, *Le christianisme et la Révolution française,* Paris, Imprimeurs-Unis, 1845. GL

Quinet, Mme, "Un grand patriote américain", en sus *Mémoires d'exil,* 10e éd., Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292. GL.

Rabinovich, Silvana. "De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)", en A. Vigueras Ávila [coord.], *Jornadas Filológicas 2005.* México, UNAM, 2007, pp. 41-48.

_____, "Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía", en *Acta Poética,* núm. 26, primavera-otoño de 2005, pp. 95-120.

_____, "Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción eufemística en el discurso en torno a los Derechos Humanos", en I. Piper [ed.], *Memoria y Derechos Humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?,* Santiago, Universidad Arcis/ CLACSO, 2005, pp. 63-94.

_____, "Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico", en *Acta Poética*, núm. 28 (1-2), 2007, pp. 243-256.

Rama, Ángel, "La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana", en *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* núm. 14, 1981, pp. 325-339.

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde nuestra América,* 2005 (tesis de maestría, FFyL, UNAM).

_____, "Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española", en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, núm. 3, 2006, pp. 19-29.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina,* México, FCE, 1989.

Rawicz, Daniela, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano,* México, UACM, 2003

Retórica a Herenio, ed. de Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 244).

Ricoeur, Paul, *La metáfora viva,* 2ª ed., trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001.

Rodó, José Enrique, "La vuelta de Juan Carlos Gómez", en *Obras completas,* ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 492-497.

_____, "Montalvo", en *Obras completas,* ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 572-609.

Roig, Arturo Andrés, "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en VV.AA., *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM, 1986 (*Nuestra América*, 14), pp. 233-247.

_____, *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina,* Quito, Universidad Católica, 1982.

_____, "¿Cómo leer un texto", en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano,* Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1991, pp. 107-113.

_____, "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM, 1986.

_____, *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII,* 2 t., Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1984.

_____, "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", en VV. AA. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986, pp. 127-140

_____, "Figuras y símbolos de nuestra América", en *Cuadernos Americanos*, vol. 4, núm. 34, 1992, pp. 171-179.

_____, "Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos", en Arturo Andrés Roig [ed.], *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22).

Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Raigal, 1952.

Romero, Luis Alberto, "Los sujetos populares urbanos como sujetos históricos", en *Proposiciones,* núm. 19, 1990, pp. 268-278.

Rotker, Susana, *Fundación de una escritura. Las crónicas de José Martí,* La Habana, Casa de las Américas, 1992.

______, "Prólogo" a *Ensayistas de nuestra América,* t. I, Buenos Aires, Losada, 1994.

Salazar, Gabriel, *Del poder constituyente de asalariados e intelectuales,* Santiago, Lom, 2009.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile,* t. I, Santiago, Lom, 1999.

Said, Edward. W., "Mundo multipolar. Prefacio a *Orientalismo*", en *Tareas,* núm. 116 de enero-abril, 2004, pp. 117-128. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar116/said.rtf.

______, *Orientalismo,* trad. de María Luisa Fuentes, Madrid, Random House, 2004.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Espíritu y condiciones de la historia en América. Memoria leída el 11 de octubre de 1858 en el Ateneo de la Plata,* Buenos Aires, Imprenta Argentina de "El Nacional", 1858.

______, "Manifestación liberal. Alocución aceptando la visita de los jóvenes estudiantes de la universidad y colegios (21 de julio de 1883)", en *Obras completas,* t. XXII, *Discursos populares. Segundo volumen,* Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 153-156.

Silva Castro, Raúl, *La literatura crítica en Chile,* Santiago, Andrés Bello, 1969. MC

Spinoza, Baruch de, *Tratado teológico-político,* ed. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.

Syme, Ronald, *Tacitus,* 2 vols., Nueva York, Oxford University Press, 1957.

Tácito, *Anales,* 2 vols., introd. general, trad. y notas de José Luis Moralejo, Madrid, Gredos, 2001 (*Biblioteca Básica Gredos,* 89 y 90).

______, *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores,* ed. de J. M. Requejo, Madrid, Gredos, 1981 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 36).

Taubes, Jacob, *Escatología occidental,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.

The Catholic Encyclopedia, 15 t., Nueva York, Robert Appleton, 1907-1912. En http://www.newadvent.org/cathen/ (última fecha de consulta: 3 de mayo, 2008).

Urbach, Ephraim, *The Sages. Their Concepts and Beliefs,* trad. de Israel Abrahams, Cambridge/London, Harvard University Press, 1987.

Valdivia, María Inés, *Masonería y librepensamiento en Lima (1896-1904),* Lima, 2002 (tesis de licenciatura, Univesidad Nacional Federico Villarreal, Facultad de Humanidades, Escuela de Historia).

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, 2 vols., Paris, P.U.F., 1954.

Verdevoye, Paul, *Domingo Faustino Sarmiento. Éducateur et publiciste (entre 1839 et 1852),* Paris, Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine, 1963.

Vicuña, Manuel, "El bestiario del historiador. Las biografías de 'monstruos' de Benjamín Vicuña Mackenna y la identidad liberal como un bien en disputa", en *Historia*, Santiago, vol. XLI, núm. 1, 2008, pp. 189-214.

______, *Un juez en los infiernos. Benjamín Vicuña Mackenna,* Santiago, Universidad Diego Portales, 2009.

Vicuña Mackenna, Benjamín, *Diego Portales. Introduccion a la historia de los diez años de la administración Montt,* 2 t. Santiago, Imprenta y librería del Mercurio de S. Tornero, 1863. MY

Voltaire, *Filosofía de la historia,* Madrid, Tecnós, 1990.

Vossler, Karl, Leo Spitzer y Helmut Hatzfeld, *Introducción a la estilística romance,* trad. y notas de Amado Alonso y Raimundo Lida, 2ª ed., Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1942.

Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno,* México, FCE, 2001.

_____, *Pensar el ensayo*. México, Siglo XXI, 2007.

_____, *Situación del ensayo,* México, UNAM, 2006 (*Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe,* 1).

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.

Witker, Alejandro, "Francisco Bilbao: identidad y profecía", en *Secuencia*, núm. 1, 1985, pp. 62-76.

Woll, Allen J., "The Philosophy of History in Nineteenth-Century Chile: The Lastarria-Bello Controversy", en *History and Theory,* vol. 13, núm. 3, 1974, pp. 273-290.

Yamuni, Vera, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México, El Colegio de México, 1951.

Zambrano, María, *Persona y democracia. La historia sacrificial,* Barcelona, Anthropos, 1988.

Zapiola, José, *La Sociedad de la Igualdad i sus enemigos*, Santiago, Guillermo A. Miranda editor, 1902. MC.

Zavala, Silvio, "Victor Considérant ante el problema social de México", en *Historia Mexicana,* vol. VII, núm. 3, 1958, pp. 309-328.

Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864), editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 10 de junio de 2015 en Programas Educativos, S.A. de C.V., Calz. Chabacano 65, Local A, Col. Asturias, C.P. 06850, México, D.F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S.A. de C.V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares y estuvieron al cuidado de la edición el autor de la obra bajo la supervisión de Ricardo Martínez Luna en colaboración de Beatriz Méndez Carniado.